Ludwig Wittgenstein **LECCIONES DE FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA 1946-1947**

Apuntes de P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson

P. T. Geach (ed.)

Título original: *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*
Notes by P. T. Geach, K. J. Shah and A. C. Jackson. First Edition

Esta traducción de la primera edición de
WITTGENSTEIN'S LECTURES ON PHILOSOPHICAL PSYCHOLOGY 1946-1947
se publica de acuerdo con Pearson Education Limited

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1988 Harvester Wheatsheaf
© Isidoro Reguera Pérez y Andoni Alonso Puelles, 2004
© Alianza Editorial, S. A. Madrid, 2004
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-4196-0
Depósito legal: M. 11.473-2004
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

ÍNDICE

PRÓLOGO DE LA EDITORIAL 9
PRÓLOGO DEL EDITOR 13

APUNTES DE LAS LECCIONES DE WITTGENSTEIN 19
1. P. T. Geach 19
2. K. J. Shah 155
3. A. C. Jackson 287

ÍNDICE ANALÍTICO 421

PRÓLOGO DE LA EDITORIAL

En 1946-1947 Ludwig Wittgenstein impartió sus últimas lecciones en Cambridge antes de abandonar su cátedra para dedicarse por entero a escribir las *Investigaciones filosóficas*. Tres de los asistentes a aquellas lecciones —Peter Geach, Kanti Shah y A. C. Jackson— merecerían reconocimiento académico más tarde como catedráticos de universidad de filosofía. Los tres tomaron apuntes en ellas. Felizmente se conservaron tales anotaciones, que han gozado de cierta reputación «clandestina» entre los estudiosos de Wittgenstein.

A principios de los años setenta la editorial Harvester Press supo de esas notas al sugerírsele su publicación en forma de libro. Por entonces Harvester Press acababa de publicar, editadas por Cora Diamond, las *Lecciones sobre los fundamentos de la matemática* de Wittgenstein, de modo que la edición de un volumen con las lecciones de Wittgenstein sobre psicología filosófica constituía claramente una atractiva propuesta.

Así comenzaron las largas negociaciones que dieron lugar al presente volumen.

En principio, la propuesta original no parecía complicada, pero luego se reveló más problemática de lo que imaginara su inspirador. Se presentó, en

primer lugar, una dificultad práctica, ya que las tres personas que habían tomado los apuntes residían por entonces en tres continentes diversos: Peter Geach en Inglaterra, A. C. Jackson en Australia y Kanti Shah en la India. No sólo había de consentir cada uno de ellos en la publicación de sus propias notas, sino que los tres tenían que ponerse de acuerdo sobre el contenido y formato. Y todo ello por carta. Los archivos de la editorial dan fe de cuánto hubieron de alargarse por este motivo las negociaciones.

Otra dificultad fue el desciframiento y reinterpretación de las notas, que, en el caso de uno de los autores, se habían mantenido parcialmente «en estilo telegráfico» durante treinta años aproximadamente. En este punto la lectura de las notas de los otros dos ayudó a solucionar problemas de transcripción.

Pero más importante fue vencer la renuencia inicial de los autores a publicar sus notas. Éstas nunca habían sido pensadas para su publicación y, en efecto, pueden ser consideradas como personales y condicionadas por la impresión del momento en que se tomaron. Consecuentemente, los tres autores coincidieron en que las notas no debían presentarse como transcripción literal del pensamiento de Wittgenstein tal como lo expresó en sus clases.

Una primera propuesta, la de encargar a un editor que incorporara los tres juegos de notas en un todo consistente y cronológicamente ordenado, podía dar inadvertidamente la impresión de que las notas constituían un extracto autorizado por el propio Wittgenstein. Por fortuna los tres autores se mantuvieron inexorables en que sus notas habían de presentarse una tras otra, con las mínimas correcciones del original que en pro de la claridad fueran necesarias. El resultado constituye una oportunidad única para conocer la técnica pedagógica de Wittgenstein, a la vez que muestra cómo una misma lección puede causar un impacto completamente diferente en los oyentes, dependiendo del punto de vista particular de cada uno.

Los tres juegos de notas constituyen, por tanto, una relación de primera mano del pensamiento de Wittgenstein y un testimonio personal desde tres perspectivas diversas.

Las notas del profesor Geach describen con mayor detalle que las otras dos el transcurso real de las lecciones y nos permiten ver la interacción de Wittgenstein con sus estudiantes durante las clases. Su forma dialogante nos descubre el modo en que Wittgenstein insistía en sus ideas para clarificar eventuales malentendidos o dificultades de sus alumnos.

El profesor Shah, como él mismo dice, tomó las notas «en clase, más bien subrepticiamente y en una taquigrafía personal»; por eso reflejan mejor el impacto inmediato de las lecciones, en ese oyente al menos. Tras su retorno a la India esas lecciones mantuvieron su importancia para Shah: «Con el

paso del tiempo me fui dando cuenta de que en el contexto de la India lo importante no era decidir entre Shankara o Samkhya o entre Kant y Wittgenstein, sino entre Shanka y Kant o entre Bhartrhari y Wittgenstein. Una discusión filosófica interesante surge sólo dentro de un marco en el que el pensamiento indio clásico y el Occidente moderno se comporten mutuamente como propuesta y réplica».

El profesor Jackson acostumbraba a tomar las notas de memoria en la tarde del día en que habían tenido lugar las lecciones, práctica que se refleja en la forma de diario de su sección. Subraya que «la atribución literal de frases al Dr. Wittgenstein no intenta sino sugerir la comprensión del estudiante de la opinión expresada».

La decisión de publicar las notas por separado da lugar inevitablemente a un cierto número de repeticiones. Lo que quizá goce de mayor interés, sin embargo, es la gran diferencia con que los tres autores presentan el mismo material, revelando con ello lo que para cada uno era de mayor importancia. Estas tres perspectivas contemporáneas seguramente serán de inmenso valor para todos los estudiosos de Wittgenstein, por cuanto proporcionan un acceso excepcional y privilegiado a su estilo didáctico, a la dificultad de las cuestiones filosóficas tratadas por él y a su modo de abordarlas.

Finalmente, hemos de dar las gracias a los profesores Geach, Jackson y Shah por su consentimiento en publicar las notas. No está de más repetir que se trata de anotaciones personales y que no fueron pensadas originalmente para su publicación. Hemos de estarles agradecidos por su generosidad al hacerlas accesibles a todos y por su dedicación de más de una década a descifrarlas, transcribirlas y redactarlas para su publicación.

Es de agradecer especialmente la labor del profesor Geach, quien coordinó concienzudamente este largo proceso y aseguró, con ello, que no se perdiera de vista la propuesta original de publicar las notas separadamente. Su prólogo, que sigue a continuación, describe el contexto en que se impartieron las lecciones y da luz sobre las relaciones personales que Wittgenstein establecía con sus estudiantes en el tiempo en que se tomaron estas notas.

Junio de 1988

PRÓLOGO DEL EDITOR

Mi primer encuentro con Wittgenstein tuvo lugar en 1945, cuando llegué a Cambridge al final de la guerra. Mi esposa, Elizabeth Anscombe, tenía una vivienda allí y había asistido a clases de Wittgenstein y participado en discusiones con él. Ambos habíamos leído hacía tiempo con gran entusiasmo el *Tractatus*; y nuestro encuentro personal con el autor no nos defraudó. Por entonces yo no asistía a las lecciones de Wittgenstein, pero le veía a menudo en los encuentros del Moral Science Club y a veces me invitaba a dar un paseo con él. En uno de esos paseos me dijo, para mi sorpresa, que había conocido a mi padre; mi padre nunca me había mencionado a Wittgenstein. Ambos habían estudiado filosofía con Bertrand Russell en los días gloriosos de la filosofía de Cambridge, antes de la Primera Guerra Mundial.

Wittgenstein convenció a Elizabeth para que le dejara proponerla como secretaria del Moral Science Club, cargo que ocupó en 1945-1946. Fue una época difícil para nosotros. Se frustró mi esperanza de irme a Polonia para ayudar en la tarea de reconstrucción. En Inglaterra no pude encontrar el tipo de trabajo que me había decidido a buscar para el caso de que no pudiera ir a Polonia. La beca de investigación de Elizabeth en el Newnham College había terminado y hasta el trimestre de San Miguel de 1946 no

consiguió otra nueva beca de investigación en el Somerville College de Oxford. Éramos muy pobres. Wittgenstein se mostró como un verdadero amigo. Intentó persuadir al Newnham para que hiciera algo por la carrera de Elizabeth; y, en efecto, aunque por lo general él no llevaba nunca corbata, se puso una para entrevistarse con el director del College; fue completamente en vano. Más tarde, en diciembre de 1946, corrió con los gastos para que Elizabeth pudiera dar a luz a nuestro segundo hijo, John Richard, en una clínica privada. Se negó a considerar esa cantidad como algo que no fuera un regalo: ello es una muestra típica de su generosidad, de la que también pueden dar testimonio otros amigos suyos.

El embarazo no impidió a Elizabeth asistir a las reuniones del Moral Science Club, ni a las clases de Wittgenstein. Recuerdo cómo Wittgenstein, poco tiempo antes del nacimiento de nuestro hijo, vino a casa para discutir el programa del club para el próximo trimestre. Quedaba un hueco por rellenar y Wittgenstein, nombrando a un colega de Cambridge, dijo: «Podíamos invitar a N. N., pero, reconozcámoslo, viejo, eso es ya como raspar el fondo de la cuba». (N. N. aceptó la invitación.) Le escuché en varias ocasiones dirigirse a Elizabeth llamándola «old man». No era éste el único modo en que la trataba, honoríficamente, como a un hombre. Todos los años, al comienzo de sus clases, Wittgenstein tenía un gran número de oyentes, sobre todo mujeres; pero rápidamente, ya por la tercera o la cuarta sesión, todo ese gentío se había reducido a un núcleo firme de oyentes regulares. Esto sucedió en particular un año, estando Elizabeth presente; al reparar en esa merma, Wittgenstein, paseando su mirada por la clase con melancólica satisfacción, dijo: «¡Gracias a Dios que nos hemos librado de las mujeres!» En cierto modo me divertía esa actitud adversa frente a las mujeres, de la que excluía a Elizabeth, aunque también me alarmaba un poco; supe, al menos, de una de sus antiguas alumnas, a la que había dejado claro brutalmente un día que ya no sería bien recibida a partir de entonces en su lista, y yo temía el efecto que sobre Elizabeth produciría eventualmente un rechazo así.

Antes de asistir a sus clases yo había dado paseos con Wittgenstein, cosa que seguimos haciendo de cuando en cuando durante toda la época en la que él fue profesor en Cambridge. Pasear con él era, sin duda, muy beneficioso para mí, pero también suponía por mi parte una tensión considerable. Wittgenstein no entraba en conversaciones superficiales y no toleraba observaciones desenfadadas de las que se hacen sin pensar; se producían silencios que yo no osaba romper. La concentración que exigía era fatigosa. Habló varias veces de sus relaciones con Frege; lo que recuerdo de ellas lo he publicado en el prólogo de mi ensayo sobre Frege en *Three Philosophers*, así como

en la traducción de las *Logische Untersuchungen*. Me di cuenta de que Wittgenstein no conocía para nada el pensamiento de McTaggart, lo que me dio ocasión para informarle de algunas cosas al respecto; nuestra conversación sobre ese tema puede explicar una observación de su *Nachlass* en la que dice que McTaggart hubo de necesitar coraje para abandonar su modo de pensar. Reparó, con desagrado, en mi tendencia a introducir referencias poco claras en nuestras conversaciones, y, más tarde, cuando asistía a sus clases, manifestó (a su amigo Yorick Smythies) la esperanza de que dejara de irme por las ramas en las discusiones.

Las lecciones a las que asistí en 1946-1947 fueron las del último curso que Wittgenstein impartió antes de su retirada. No pude asistir a las del curso 1945-1946 porque tuve que cuidar de nuestro hijo mientras Elizabeth iba a ellas. Wittgenstein hablaba sin notas, pero no sin preparación, obviamente. Esperaba de su audiencia estrecha atención y cooperación. Ya desde el final de la primera clase del curso, el hilo de la discusión dependía siempre de lo planteado en la clase anterior, de modo que ni siquiera tenía sentido preguntarse si seguía o no un programa previamente fijado. Wittgenstein era paciente con las dificultades de comprensión de los alumnos, si eran auténticas, y, a menudo, de una observación de un oyente sacaba más jugo de lo que hubiese sido de esperar. Pero podía llegar a ser despiadado con lo que consideraba falto de interés; en una ocasión, por ejemplo, reaccionó violentamente ante una insinuación de que el saber era «más intenso» que la creencia.

Además de las lecciones regulares mantenía encuentros informales (en la tarde del sábado, si mal no recuerdo), en los que discutíamos *quaestiones quodlibetales*, por decirlo así. En una ocasión discutíamos sobre «fenómenos-psi». Wittgenstein dijo a alguien: «¡Desea que la caja de cerillas se mueva hasta tu mano!» El buen hombre se puso a mirar fijamente la caja de cerillas, que, por supuesto, no se movió. «¡Desea ahora que tu mano se mueva hasta la caja de cerillas!» Como si estuviera esperando que algo empujara su mano hasta la caja de cerillas, el sujeto de esa experiencia se miraba fija e intencionadamente a la mano, que, por supuesto, tampoco se movió; hasta que, de repente, *movió* la mano de verdad en dirección a la caja de cerillas. Cuando se discute sobre telequinesia, se habla como si la voluntad de alguien actuara sobre los objetos externos, de igual modo que lo hace normalmente sobre los propios miembros. Estoy seguro de que la moraleja tácita de este episodio era la de mostrar cuán alejado queda, de nuestro discurso ordinario sobre los movimientos voluntarios, *este* modo de hablar sobre el «deseo». Wittgenstein se mostraba completamente reacio a tomar en serio la investigación psíquica; una vez dijo: «Carnap y yo mantuvimos en cierta ocasión una discusión sobre ello; ésa fue nuestra última discusión».

El trimestre de San Miguel de 1947 fue su último trimestre como profesor. El resto de su vida trabajaría muy duro en las *Investigaciones filosóficas*. Renunciar a una cátedra para escribir un libro resultó algo muy extraño para las mentes de algunos profesores de Cambridge. Recuerdo cómo hube de explicar a uno de aquellos escépticos que tal libro existía efectivamente y que en nuestra casa había un grueso ejemplar mecanografiado suyo; él me miró con una especie de incrédula compasión. A finales de 1949 Wittgenstein fue a Viena y se quedó allí algunos meses; esa estancia coincidió con una larga visita de Elizabeth a amigos vieneses de Wittgenstein; ella ya se había comprometido a traducir las *Investigaciones* y quería pertrecharse para esa tarea con un buen conocimiento del alemán vienés. La primera parte de las *Investigaciones* estaba completa a la muerte de Wittgenstein y nosotros ya habíamos visto por entonces el manuscrito de lo que ahora figura impreso como segunda parte; Wittgenstein tenía la intención de revisar las páginas finales de la primera parte, con el fin de incorporar a ella el nuevo material, pero murió antes de poder hacerlo.

El 8 de febrero de 1951 Wittgenstein regresó a Cambridge por última vez. Le desagradaba la idea de morir en un hospital inglés; ya había reaccionado, con mayor rechazo incluso, ante la perspectiva de ser operado en los Estados Unidos y morir allí en un hospital. Sus amigos, el Dr. Edward Bevan y la Sra. Bevan, le aseguraron, generosamente, que podía quedarse en su casa hasta que muriera.

En esas últimas semanas de vida de Wittgenstein le vimos en varias ocasiones; su aspecto era muy frágil, pero se mantenía sobre las piernas y mentalmente alerta. Me fue de gran ayuda y apoyo en el proyecto —que compartía con Max Black— de traducir algunas obras de Frege; me dijo dónde podría encontrar, en la biblioteca universitaria de Cambridge, ciertos artículos de Frege y me hizo indicaciones sobre algunos puntos de la traducción. En la última ocasión en que estuve con él, discutimos el artículo de Frege «Sobre concepto y objeto»; tomó en sus manos el volumen que contenía el artículo, leyó durante un momento en silencio y dijo después: «¡Cómo envidio a Frege! Me hubiera gustado poder escribir así».

El volumen en cuestión era una colección de escritos de Frege, encuadernado con tapas duras, que pertenecía a Bertrand Russell. Wittgenstein sabía que Russell había conservado de esa forma una serie de artículos que no eran fáciles de encontrar de otro modo. Por consejo de Wittgenstein escribí a Russell, mencionándole la fuente de información; Russell, generosamente, me envió el volumen a casa en seguida. Ambos, Russell y Wittgenstein, mantuvieron el respeto por Frege hasta el final de sus vidas. En el caso de Russell, lo dejan bien claro los escritos de sus últimos años. Por lo que res-

pecta a Wittgenstein, en algunos círculos sobre él prevalece la opinión contraria; ¡alguien hasta vendió la historia de que Wittgenstein afirmaba haber «tratado desconsideradamente» a Frege en un encuentro personal que mantuvieron! Menos dramáticamente, ciertos autores ven un ataque encubierto a Frege en aquellos pasajes de las *Investigaciones filosóficas* en los que aparentemente se criticaría la concepción «agustiniana» del lenguaje. Lo que yo escuché de los propios labios de Wittgenstein con respecto a Frege me permite decir, convencido, que esa interpretación es perversa y aquella historia, espúrea. Cuando Elizabeth le dijo que yo iba a dar un curso sobre Frege en la Facultad de Ciencias Morales de Cambridge él manifestó su agrado porque pensaba que mi explicación de Frege sería «seria». Mucho tiempo después de la muerte de Wittgenstein von Wright publicó en la *Cambridge Review* algunas cartas de Wittgenstein; me resultó gratificante saber por ellas que von Wright había hecho a Wittgenstein un informe favorable de mis lecciones sobre Frege: «Frege era justamente el alimento apropiado para él», le comentó Wittgenstein. (Cfr. *Cambridge Review*, 28 de febrero de 1983, p. 61.)

Después de mi conversación sobre Frege con él (mantenida, según creo, en mi casa) creo que ya no le vi más que una vez, con ocasión de un paseo que vino a dar con Elisabeth. Pocos días más tarde se puso muy enfermo; dándose cuenta de que iba a morir, mandó llamar a algunos amigos. Cuando Elizabeth llegó, él ya no podía hablar, pero hizo signos de reconocerla. Había mantenido varias conversaciones con Fray Conrad Pepler, de la Orden de Predicadores, quien vino entonces y le dio la absolución condicional. Después de algunas discusiones, sus amigos convinieron en que se debía hacer un funeral católico. Hasta el día anterior al último acceso de su enfermedad había estado escribiendo sus notas sobre la certeza, publicadas ahora en forma de libro.

En cierta ocasión, durante su época de profesor, Wittgenstein oyó que Moore no iba a asistir más veces a las reuniones del Moral Science Club porque su mujer temía que la discusión animada le produjera un ataque al corazón. «¿Qué muerte mejor puede haber?», dijo Wittgenstein. «Habría que morir con las botas puestas.» Era el mismo sentimiento que expresa Tadeusz Kotarbinski en un cuarteto de *Wesole Smutki*:

> «¿Cómo querría morir cualquiera? Esta respuesta bastaría:
> No como una vela, parpadeante en su pabilo hasta extinguirse,
> Sino de repente, como una luz eléctrica,
> Que hasta el último momento alumbra radiante.»

El *Nachlass* de Wittgenstein se compone de materiales manuscritos o mecanografiados que quedaron después de un laborioso proceso de selección, revisión y arreglos; muchos otros fueron descartados y destruidos antes de su muerte. La mayor parte, con mucho, de estos materiales está escrita en alemán; aunque su inglés era fluido y correcto, creía que sus pensamientos se apelotonaban escribiendo en inglés. Sería absurdo pretender que los apuntes de clase publicados aquí pudieran compararse con el *Nachlass* en cuanto expresión de su pensamiento.

Los tres juegos de apuntes de las clases de Wittgenstein de 1946-1947 fueron tomados por mí mismo, por Kanti Shah y por A. C. Jackson. He usado una mano realmente blanda como editor; he completado las palabras y frases abreviadas, y corregido obvios errores de traducción; soy responsable también de la división en parágrafos y de la puntuación, incluyendo la inserción de comillas. Los tres juegos de apuntes, tal como han quedado, son anotaciones *bona fide* de lo que tres jóvenes pudieron comprender de las palabras vivas de un gran filósofo. Su autenticidad habría sufrido mucho daño con una labor de edición más dura y cualquier intento de homogeneizarlos o de fusionarlos la habría destruido completamente.

P. T. Geach

CAPÍTULO 1

APUNTES DE LAS LECCIONES DE WITTGENSTEIN

P. T. Geach

Hay laboratorios de psicología, pero en ellos observamos la conducta y no fenómenos psicológicos. Uno puede observar su propia conducta (o hacer que otros la observen).

«¿Qué es pensar? Veamos.» ¿A qué *dirigimos nuestra atención*? Sabemos a lo que hay que dirigir la atención para determinar qué es digerir. No se espera una respuesta como «*Yo* pienso en palabras inglesas —o escribiendo», es decir, una respuesta que aporte *peculiaridades*.

¿Qué es el dolor? Uno está tentado a tomar como modelo un dolor concreto. («¿Cuánto tiempo tardará esta inyección en quitar el dolor?») ¿Observar un dolor es semejante a oír o a escuchar? (Se puede escuchar cuando no hay sonido.)

«A las diez de la mañana me encuentro despejado. —A veces pienso bilingüemente»: ésas son observaciones acerca del pensar. Pero no buscamos una observación, sino una definición.

Supongamos que alguien dice que el dolor es indefinible. ¿En qué sistema? La definición es *un modo* de explicar el uso de una palabra. Aunque ese modo resulte inviable, el uso hemos de explicarlo *de algún* modo. Todos nosotros hemos aprendido la palabra «pensar» (o su equivalente en nuestro lenguaje) —y *no* por definición.

¿Por qué queremos más? Cfr. el cálculo diferencial. Se *hizo* pensando que trataba de infinitesimales. Queremos comprender «yo pienso». Hoy comprendemos *dy/dx* en un sentido en el que Leibniz no lo hizo.

Por supuesto, la introspección no nos dice lo que es pensar; porque si le pido a alguien que se observe a sí mismo pensando, debe saber ya de antemano lo que es pensar.

Dejando eso de lado: cuando haces un informe, ese informe tuyo es meramente *personal* —un asunto de idiosincrasia.

Uno se siente inclinado a decir que pensar es una cosa extraordinaria. ¿Por qué? Pensar no es algo raro.

¿Es como cuando un científico dice que el hierro es extraordinario por su estructura electrónica? No. No hemos advertido una característica así en el pensamiento. Queremos analizarlo —observar el mecanismo.

Sobre la definición

Definición verbal/definición ostensiva

La definición ostensiva es fácil de malentender. ¿Cómo sé que «esto es azul» se refiere a un *color*? No se puede enseñar a un niño «azul», diciéndole: «Esto es azul».

El objetivo es enseñar una técnica. Mediante una definición verbal es posible, quizá, adquirir una técnica a partir de técnicas ya conocidas. Cuando digo «esto es azul Cambridge», lo aprendes, pero ello presupone ya muchas cosas.

De modo que uno no sabe qué característica ha de buscar en *sí mismo*.

No se aprenden palabras psicológicas por definición ostensiva. Cfr. las palabras «todos», «ninguno», «quizá». Esto no significa que no se puedan enseñar esas palabras por definición ostensiva. «Uno», «dos», «tres», levantando dedos. «Ira», señalando a alguien enfadado. Un malentendido siempre es posible; no hay milagros.

Supongamos que alguien dice: «Puedes mostrar dedos, no números; signos de emoción, no emoción».

MALCOLM: Si se nos muestra un color llamado «John», podemos reconocer el John; pero «ira» puede tener síntomas muy diversos.

GEACH: Por la misma razón no se puede definir un gato ostensivamente; pero *se puede*.

WITTGENSTEIN: Sea como sea, ¿qué significa el mismo tono? ¿Comparación? ¿Que no se ve una línea divisoria? No basta con dar golpes sobre la mesa y decir: «*El mismo*».

Se puede decir que eso depende del concepto de tono. Pero ¿por qué ese concepto es tan claro?

Supongamos que tuviéramos «palabras para formas de color»; que «boo», por ej., correspondiera a «círculo azul». *De hecho*, somos capaces de cambiar independientemente la forma y el color. (Esta es la clase de hechos que no encontramos en los libros de texto.)

Supongamos un mundo en el que sólo fueran rojas las hojas que se están pudriendo: ¿llamaría rojo la gente a una tonalidad del verde?

Blanco y negro, ¿son colores? En las banderas lo *son*. (El gris «no es un color» ni siquiera en las banderas.)

El Dr. Malcolm podría retractarse diciendo: La definición ostensiva *par excellence* es la definición de un color. Incluso así, el concepto podría alterarse de muchos modos.

Los usos de «el mismo», «idéntico» forman una familia. ¿En qué circunstancias se admite a un miembro en la familia?

«La misma longitud»: dos longitudes simultáneas iguales, dos longitudes sucesivas iguales.

También esto (la igualdad medida) es una familia.

Si las cosas se dilataran en un lado de la habitación sin diferencias sensibles (de temperatura, por ej.), diríamos que una longitud es realmente igual en un lado que en otro, *sólo que parece* diferente.

Nuestros conceptos no son los únicos; podríamos decir: todo pueblo civilizado construye este tipo de conceptos.

Si alguien aprende «ira» mediante un ejemplo, decimos que «ha visto lo esencial», que «ha adivinado lo esencial». ¿Está lo esencial ahí, sobre la superficie, como un color? Lo que ha aprendido/adivinado es el uso de una palabra. Decir que lo ha adivinado puede significar:

A. Usa ahora «ira» como lo hacemos nosotros.
B. Hubo un acto de adivinanza.

Supongamos que digo «boo» y Malcolm *adivina*: Wittgenstein se refiere a un color. Pero un niño al que se le muestra un cuadrado azul y aprende «azul» *como nombre de un color*, no ha *adivinado* que «azul» es el nombre de un color.

Con respecto a *ver* lo esencial. [Wittgenstein muestra una pera y dice: «Esto es un tallo».] Ver lo esencial es: no mirar a la pera.

Pero ¿cómo consigue alguien mirar la forma y no el color o el tamaño? Es algo completamente diferente. ¿Qué significa, entonces, decir que alguien «ha visto lo esencial» cuando se trata de la ira?

¿Qué sucede cuando pensamos? Cuando crece la presión de un gas las moléculas se mueven con mayor rapidez. ¿Cuando pensamos sucede lo mismo? No sucede nada de eso.

Lo mismo ocurre con las emociones. Hay *teorías* sobre las emociones. Por ej., la teoría de James-Lange. La palabra «teoría» es ya engañosa. *Se hace una pregunta que suena como si una teoría fuera su respuesta.*

Lo que nos intriga, ciertamente, no es una palabra sino la naturaleza de un fenómeno. Investigar la naturaleza de un fenómeno significa *mirar más de cerca.*

¿Por qué habría de intrigarnos el uso de una palabra? Ciertamente, podemos usar la palabra «pensar», pero no podemos *describir* el uso. ¿Por qué habríamos de preocuparnos por eso?

Cfr. el enigma: «¿Qué es el *uno*?», «¿Qué es un número?» La gente dice: un número es un montón, un agregado de cosas. Eso es un error, como resulta fácil de mostrar por una definición ostensiva. Cuando nos damos cuenta de que eso no vale, el cinco parece intangible. «X es intangible» es la corrección de un error. Lo mismo ocurre con la confusión entre número y cifra. Cuando decimos: «círculo» no significa △: no esperamos que «círculo» sea el nombre de un color. El número cinco y la cifra cinco tienen la misma relación que un empleado de ferrocarril y un accidente de ferrocarril.

¿Cómo es posible que los matemáticos hayan cometido un error así? Han descrito mal el uso de la palabra «número» o «cinco». Malcolm diría: tenían una imagen, figura, equivocada del número. ¿Es eso parecido a tener la imagen de un león cuando en realidad el animal del que se trata es un tigre? ¿Cómo llegaron a esa imagen falsa?

MALCOLM: Lo que buscaban era una figura y no hubieran debido hacerlo.

WITTGENSTEIN: ¿Es ✋ una figura *errónea* del cinco? ¿O lo erróneo es tener siquiera una figura? La figura es sólo un símbolo. Yo podría mostrar números con mis dedos. No puede ser que los matemáticos hayan captado erróneamente el *símbolo.*

MALCOLM: ¿Malentendiendo el uso?

WITTGENSTEIN: Supongamos que digo que tengo ✋ manzanas [levanta su mano]. Yo me refiero a cinco; tú piensas que quiero referirme a manzanas de color rosa como la carne.

MALCOLM: El error filosófico no lleva a resultados erróneos en la práctica.

WITTGENSTEIN: No lleva a un uso erróneo de la palabra, pero sí a una descripción errónea.

¿Por qué «descripción errónea» del uso es una expresión repulsiva y «figura errónea», una atractiva?

San Agustín sobre el tiempo: «Si no me preguntas, lo sé; si me preguntas, no lo sé». Él conocía la técnica, pero no cómo describirla.

Hablando de la «figura», puedo decir que los matemáticos describen mal el uso de la *figura*. Después de todo la figura es un *símbolo* con un uso. ¿Por qué decir que tienen una figura errónea y no que lo erróneo es el *uso* que hacen de esa figura? ¿Por qué preferir «uso falso de la *figura*» a «uso falso de la palabra»?

Tenemos la palabra cinco. ☺ ✋ ⁘ ⁘ CINCO

Si alguien cree que cinco es ☺ , decimos que ha malentendido la *figura*; que pensó que «cinco» quería decir «cara».

Pero si los matemáticos relacionan CINCO con ⁘ ésa sí es entonces la *figura* correcta. ¿Dónde está, pues, el malentendido?

MALCOLM: Podía tratarse de la figura de cualquier otra cosa.

WITTGENSTEIN: No es un caso de confusión de identidad. No es algo parecido a tomar un perro por un gato.

He dibujado una figura; tú dices: «Dr. Malcolm»; yo digo: «No, eso es *tristeza*». No está bien decir que esa figura representa una *cosa* diferente. Es una figura de un tipo diferente. O mejor: la figura se usa en una técnica diferente. «Figura de tipo diferente» sugiere: proyección de Mercator *versus* globo.

¿Los números son intangibles»? ¿No se puede coger un número en la mano? «Los números son tangibles» *no tiene sentido*. ¿Es sobre el concepto sobre lo que quieres hablar?

Alguien dice: «Nunca podría imaginar un punto». ¿Pero sí suponer tres colores —rojo, verde y azul— en un punto real sin dimensión? Intentó imaginar un punto inextenso. Se aproximó al asunto desde la dirección equivocada.

La diferencia entre un leopardo y un tigre es quizá sutil y en la práctica importante. «¿Qué es cinco?» no es importante en la práctica.

«El aroma del café es indescriptible.» ¿No es posible una descripción suya? —¿*Cómo* sería tal descripción? «Las palabras no pueden darte la idea.» Pero ¿cómo sabemos que *has* comprendido? Podría decírtelo.

GEACH: Un ciego y «Rojo es el sonido de una trompeta».

WITTGENSTEIN: Podría explicar a un extranjero la palabra inglesa «red» [rojo] diciendo «sonido de una trompeta», o tocando una trompeta. La *ceguera* es aquí irrelevante.

Isadora Duncan bailaba a Schopenhauer.

Supongamos que alguien percibe un aroma proveniente de un dibujo mío. ¿He descrito entonces el aroma? ¿Qué falta? ¿«Está el aroma en la esfera equivocada»?

GEACH: Puede ser diferente para personas diferentes.
WITTGENSTEIN: Si digo: «Tráeme una flor que esté más cerca del rojo que del amarillo» ¿no es eso una esfera diferente?

«Rojo» y «amarillo» se *aprenden.*

Supongamos que digo que el aroma ha de tener punta y volumen.

Supongamos que conozco el café y el cacao; entonces no sería absurdo decir: algo entre el aroma del café y el aroma del cacao.

«Si pudiera al menos analizar eso...» Pero no tienes idea de cómo analizarlo.

*

Pensar es una actividad. —¿Qué clase de actividad?
HABLAR. Pensar es hablar.

Alguien puede hablar sin pensar; por ej., si repito de memoria algo en chino.

Si se puede hablar pensando o sin pensar es que el pensar es el acompañamiento (el tono).

¿Cómo acompaña el pensamiento al habla? ¿Pensamos cada palabra? Un político francés dijo: «En francés las palabras siguen el orden en que se piensan». Un alemán, por ej., tiene que pensar el verbo antes de decirlo.

¿Por qué resulta insatisfactorio hablar de usos falsos de una palabra —«pensamiento», «emoción»? ¿Cómo es posible que esto constituya un problema importante? Si alguien que está aprendiendo inglés confunde «pensar» con «sentir» no es importante. Simplemente no está bien informado sobre una convención.

Los problemas filosóficos surgen cuando se conoce el uso correcto de «pensar» pero se le *describe* erróneamente. ¿Por qué se ha de *describir mal*, siquiera?

Una descripción del uso de una palabra se produce cuando la *definimos* —cuando exhibimos una muestra (por ej. de color). Pero un niño «coge al vuelo» expresiones psicológicas sin que jamás se produzca una explicación. Cfr. la palabra «quizá». Cuando un niño pregunta «¿Qué es quizá?» nadie se lo explica; pero el niño lo «coge al vuelo». Si se nos pide que describamos el uso nos desconcertamos. Cualquier explicación que se nos ocurra es siempre falsa.

Si represento a una persona hablando, escribiendo, meditando, la figura puede ser correcta, pero ¿cómo la usamos?

Incluso con relación al globo terráqueo se plantea la cuestión de cómo pasar de él a los hechos geográficos.

Las imágenes de estados psicológicos son engañosas.

«Pensar es una actividad.» No del cuerpo, por lo tanto de la mente. Así como hablar lo es del cuerpo, pensar lo es de «la mente». Esto es engañoso —pero no es engañoso que un doctor diga que tu mente es demasiado activa.

Si se intenta aplicar una explicación, se topa con cantidad de excepciones.

Pensar es un acompañamiento del hablar o del escribir. («No hables sin pensar.» «Piensa antes de hablar.») ¿Puedo decir: «Me pregunto si mañana hará bueno» y luego pensarlo sin decirlo? Me lo podría decir a mí mismo. ¿Pero no es eso pensar?

Digo: «Pensar no es lo mismo que hablar, ni siquiera consigo mismo». Pero eso es parecido a «hoy» y a «21 de octubre». Se refieren a la misma cosa. «No tienen el mismo significado». —¿Puedo decir que «hoy» tiene diferente significado hoy que ayer? (Cfr. también «yo» y «Wittgenstein».)

Es un error preguntar a qué se refiere una palabra. Es necio decir que la cifra cinco y la palabra cinco se refieren a cosas diferentes.

En una caja de herramientas hay: martillo, cincel, destornillador, puntas, tornillos, bote de cola. Pero ¿son «semejantes»? Decir «Pensar no es hablar» significa: A. «Pensar» y «hablar» tienen conexión. B. No son lo mismo; tampoco son similares. (Cfr. martillo y puntas.)

La conexión no consiste en que el pensar sea una actividad que acompaña al hablar.

Si digo «Háblame y obsérvate a ti mismo», ello no te dice nada. Dices que ahí *debe* haber algo, pero ahí lo único que hay es el «debe».

¿Acompaña el pensamiento a cada una de las palabras, etc.? Eso no vale. «El pensamiento sucede antes de que hables.» Se piensa que las cartas están ya sobre la mesa antes de que se comience a hablar siquiera. Eso dice James. Pero ¿cómo lo sabe? ¿Se trata de una generalización inductiva? ¿A cuánta gente ha examinado James? Si se trata de una hipótesis, eso no es lo que quiere James. El quiere decir algo *esencial* sobre el pensar.

¿Sucede que antes de nada uno se dice rápidamente la frase a sí mismo? No siempre. Yo no lo hago en esta clase.

¿Por qué alguien ha de querer decir eso? Para librarse de problemas en relación con acompañamientos.

MALCOLM: ¿Cómo sabría él de otro modo lo que va a decir? Si se le pregunta: «¿Qué ibas a decir?», puede responder.

WITTGENSTEIN: Eso nos impide avanzar.

Intentemos poner esto en marcha. Alguien tiene buena memoria y no es un mentiroso, y dice que intentó decir algo. Entonces es que tuvo la intención. Entonces es que sabía lo que intentó decir. Cuando se tiene una intención y luego se habla, se sabe que se ha dicho *lo que se* intentaba decir.

Este no es un conocimiento de una relación causal semejante a la que existe entre un flash [1] y apretar un botón.

¿Cuál es la conexión entre el acontecimiento mental «tener la intención de jugar al ajedrez» a las 6 y jugar al ajedrez a las 7? «Una relación causal. La intención causa la acción.» ¿Y no podría suceder que la misma intención se realizara hoy jugando al ajedrez, y una intención similar, mañana comiendo una manzana? ¿Que esto no suceda, es sólo una generalización inductiva?

«Aquí tendría que haber una relación proyectiva.»

Supongamos que la intención estuviera *escrita* en la mente. En ese caso, si yo leyera la proposición en la mente de otro, sabría lo que intenta. Pero ¿y el principio de proyección?, ¿cómo conocerlo?

HIJAB: Si viéramos un peón en la mente del otro ¿cómo deduciríamos que se dispone a jugar al ajedrez? [2]

WITTGENSTEIN: ¿Por qué resulta esto demasiado impreciso?

X [3]: Podría haber un reloj.

Y: Podría haber una proposición escrita.

Z: Pero eso podría significar: No juegues al ajedrez a las 7.

WITTGENSTEIN: ¿Por qué no sirve de ayuda el añadir instrucciones? Se añade un reloj; se añade la expresión «Hazlo», no la expresión «Evítalo».

X: Pero no obstante se necesita una regla.

WITTGENSTEIN: Siempre podríamos preguntar por una nueva instrucción sobre cómo usar la instrucción.

Puede ser que *X* necesite una instrucción, *Y* dos instrucciones, 1 + una instrucción sobre cómo usar 1; que *Z* necesite tres, 1 + 2 + una instrucción sobre cómo usar 2; un número finito cualquiera de instrucciones puede bastar; pero no existe eso de: «todas las instrucciones».

Un poste indicador de direcciones dice «A Coton» y tú lo sigues. ¿Cómo sabes cómo seguirlo? ¿Por qué la regla no habría de ser que hemos de ir en ángulo recto a la izquierda? ¿O hacia atrás desde el brazo a la mano? [4]

Un poste indicador de direcciones es una regla. ¿Cómo viene explicada la regla? *A.* puedes estar entrenado; *B.* explicación: «Siga en la dirección de

[1] A veces, dejamos en inglés esta expresión, típica y repetida en el Wittgenstein tardío. (Como la del «click», que veremos.) Resulta más clara y expresiva en muchas ocasiones que traducirla por: destello de luz, fogonazo, relámpago, relampagueo, etc., que resultan, a veces, un tanto extravagantes en este contexto. *(N. de los T.)*

[2] Las observaciones que siguen indican que probablemente se ha omitido aquí la indicación «a las 7».

[3] No recuerdo quiénes eran los X, Y y Z que intervinieron en esta discusión.

[4] Cfr. la observación siguiente, donde «desde la mano hacia el brazo» se refiere claramente al modo ordinario de seguir un poste indicador de direcciones. Posiblemente ésta era una peculiaridad del inglés de Wittgenstein.

la mano hacia el brazo»[5] —¿Podríamos escribir esto sobre el poste: ⇉, por ej., o «Siga en paralelo al poste»?

Pero el mismo tipo de dificultad surge con respecto a la explicación.

¿Entiende él los postes indicadores ingleses? *(A)* Llévalo hasta el poste. *(B)* Pídele una explicación.

Si la intención estuviera escrita en el cerebro me sería posible leer su intención. ¿Eso no es semejante a leer una mirada asesina?

¿Qué había de correcto en la teoría de la proyección? La *expresión* de la intención *es* una proyección; por ej., *vía* las convenciones del idioma inglés. ¿Tiene sentido decir: la expresión de la intención es una proyección de la intención? No se aprende la expresión de la intención como si fuera una traducción suya.

El Dr. Malcolm dice: «Voy al cine». ¿Ha traducido correctamente? ¿Cómo lo averiguamos? Quizá yo no pueda decirlo y él sí.

Siempre tenemos la tentación de pensar que nosotros mismos vemos lo que hacemos: «Sé lo que es pensar puesto que lo veo», «Puedo decirme a mí mismo: esto es pensar». Pero ello no tiene sentido alguno.

GEACH: No hay modo de corrección.

WITTGENSTEIN: Podría ser que un lenguaje cambiara su aplicación día a día: que «silla» significara «silla» —«pluma» —«libro» —«silla». ¿Cómo sé que el pensamiento no lo hace?

«¿Qué es lo que iba a decir?» Esto plantea un problema difícil. No con la dificultad de un problema matemático o físico. No porque el tema sea oscuro. El concepto aparece en un campo que me induce a la confusión.

«Voy a vomitar» —«Voy a ver a mi amigo». Una es una predicción debida a experiencias, la otra no. «Iba a decir» no es lo mismo que «Iba a vomitar». Uno se inclina a decir: La intención existe en la mente, la acción no.

¿A qué ha de asemejarse algo para ser la intención de actuar así o así?

«Tengo la intención de darle 5 libras» no es un enunciado causal. (Pero hay un vestigio de verdad incluso en ello.)

«La intención es una figura de lo intencionado.» Pero ¿con qué modo de proyección? Aunque hubiera algo escrito en el cerebro, por ej., o algo tuviera la multiplicidad de la expresión de la intención... Y, de todos modos, de eso no se da uno cuenta.

[5] Obviamente parece que Wittgenstein, o Geach, cambian aquí estas dos expresiones: cuando se quiere decir «del brazo hacia la mano», lo normal al seguir un poste indicador, se dice «de la mano hacia el brazo», y viceversa. Esto es lo que alambicadamente apunta el editor en la nota anterior, se deba a Wittgenstein, como sugiere, o a él mismo al tomar apuntes. *(N. de los T.)*

La expresión de la intención es una figura de la *cosa intencionada*. ¿Hay una relación así entre una expresión y la intención expresada? Volvemos al viejo problema del pensamiento y la expresión. (Alguien ha dicho que las palabras son figuras de los pensamientos.)

Cuando digo «Esta noche hará frío», el auténtico pensamiento está en mí; y sólo puedo ofrecerte una traducción. Yo tengo el enunciado; a ti te doy una fotografía.

Por ej., yo pienso en alemán y lo traduzco al inglés. Esto es una descripción de la proposición alemana.

¿Es el pensamiento un lenguaje privado comunicable sólo mediante otra técnica, hablando o por figuras?

Cuando una persona normal habla supongo que algo sucede detrás de las palabras. No podemos saber lo que sucede, pero ¿no podemos saber nada? Tiene que haber algo de lo que las palabras sean una proyección. Si te digo lo que pienso en alemán, te digo algo.

«Me dije a mí mismo en alemán...»

«Me dije a mí mismo en un idioma extranjero...» Esto no te dice nada; supongamos que *esa* frase se expresara aplaudiendo. O que cinco minutos de silencio significaran: «Estoy enfermo; llama al médico». Quizá alguien pudiera decir: si la proposición A es cinco minutos de silencio, también la B.

¿Cuál es el criterio de que alguien está expresando su pensamiento? ¡Tras un proceso de comparación de las palabras con sus pensamientos alguien dice: «Tengo la intención de dar a Wittgenstein 5 libras»!

Al fin y al cabo, se dice: «Tengo una idea pero no sé cómo expresarla». Puede haber casos en los que ninguna otra persona pueda decir lo que yo quiero decir. Ningún otro podría decir qué cambio es necesario. ¿Es esto «comparar palabras con el propio pensamiento»?

¿Puedo confiar en la palabra de alguien que dice que compara las palabras con su pensamiento? —Pero ¿tiene algún sentido la palabra «comparar»?

Supongamos que dibujo algo antes de hablar y que luego digo: «Esta es la proposición correcta; la he comparado con mi dibujo». —Pero ¿qué sentido tiene decir que se puede *fiar* uno de alguien cuando dice que ha hecho la comparación?

«Me parece que he multiplicado correctamente» no significa «He multiplicado correctamente». Pero, evidentemente, si me parece que he comparado, he comparado. Hay modos fiables y no fiables de leer un tablón de horarios, y eso puede probarse. Supongamos que un demonio te engañara siempre al comparar el lenguaje y el pensamiento. ¿Qué significaría eso?

MALCOLM: Si alguien se contradice una y otra vez a sí mismo, eso puede tomarse como un criterio de expresión incorrecta del pensamiento.
WITTGENSTEIN: ¿Qué evidencia tienes de ello? ¿O se trata de una definición?

Supongamos que todos vosotros habéis hecho aritmética hasta ahora sólo en esta habitación. Y supongamos que vais a la habitación de al lado. ¿Podría esto legitimar que 2 × 2 = 5? Se trata de la cuestión de qué significa hacer lo mismo en diferentes circunstancias. Si venís de la habitación de al lado con el resultado de 20 × 20 = 600 y yo digo que es falso y vosotros decís: «Pero eso no era *aquí*», yo diría: «No se trata de eso».

Cuando el profesor de matemáticas dice: «Sigue del mismo modo», ¿hay sólo ese modo? Suponed que alguien dice después de 100 que «100 + 2 = 112». Si sigue así no puedo sino enviarlo a Fulbourn[6].

Nadie os ha enseñado a comparar pensar y hablar. No habéis hecho la comparación *en otra habitación*, ni habéis salido luego dándome vuestra palabra de honor de que hayais comparado correctamente.

¿Qué es hablar conmigo mismo? ¿O multiplicar de cabeza? Sin duda, algo tiene que haber que sea una figura del habla. Por ej., movimientos subvocálicos de la laringe. Pero no puedo explicar por ello el hablar conmigo mismo.

No puedo creer en la palabra de nadie al respecto.

Si el Dr. Malcolm dice que imagina palabras muy similares a su sonido real, ¿qué significa «similares»? Uno se inclina a decir que una es copia débil de la otra. Esto no es absurdo, pero ¿qué significa debilidad en este caso?
GEACH: ¿Una campana que suena mortecinamente, de modo que no se sabe bien si uno se la imagina o es que la oye de verdad?
WITTGENSTEIN: No, eso no es relevante.

En los tebeos un lazo con palabras dentro significa que se habla; una *nube* con palabras dentro significa que se piensa. En las películas mudas la pantalla se ponía *azul* para un sueño. A nadie se le hubiera ocurrido ponerla en *rojo*. Todo el mundo lo entendía. ¿Podría alguien aprender así «imagen» como «impresión débil»? (¿Cuál es la razón de esto? Por ej., que mi imagen dura poco. Pero la explicación es una historia larga.)

¿Cómo he aprendido a hablar conmigo mismo? Mis padres me enseñaron a hablar en voz alta pero no a hablarme a mí mismo. ¿Cómo puedo saber que alguien es capaz de hablar inglés con fluidez consigo mismo?
X: Se tiene la sensación de que es *correcto* eso de «hablar consigo mismo».
WITTGENSTEIN: «Correcto» no es la palabra.
Y: Pero sí puede probarse la corrección de una multiplicación hecha de cabeza.

[6] Un gran manicomio cercano a Cambridge.

WITTGENSTEIN: *Con ayuda de un metrónomo* entreno a alguien en la tabla de multiplicar. De modo que se sincronicen mi multiplicación sobre el papel y la suya en la cabeza. (También podría hacerse contando.)

Sabes lo que te has dicho a ti mismo, pero no lo que es «hablar contigo mismo».

«Se dijo a sí mismo 340». En «Dijo 340 en ruso» podría sustituir 340 por la expresión rusa para ello. Pero en «Se dijo a sí mismo 340» no puedo sustituir nada tras el «dijo». Parece que ahí existe un vacío. ¿Significa ese vacío que no podemos/sabemos decirlo?

«No puede decirlo pero sí sabe qué fue decirse 340 *a sí mismo.*» Puedes llamarlo conocimiento por familiaridad [7] como opuesto al conocimiento por descripción. —La idea de un vacío proviene de comparar diferentes juegos de lenguaje.

«En el tenis no se pueden marcar goles» significa que en el tenis no existe algo así como un gol.

Si dibujo un círculo en la pared podría decir que las moscas evitan el círculo. Pero también podría hablar del plano, menos el círculo, como de un espacio completo.

Así llegamos a la expresión «no puedo».

(i) Si dijo 340 en ruso *puedo* decir lo que sucedió.
(ii) Si dijo 340 en su mente *no puedo* decirlo.

En el caso (i) se excluye un círculo. En el caso (ii) no hay círculo alguno: lo que tenemos es un plano completo, que puede ser proyectado en un plano menos un círculo.

¿Qué sucede cuando me hablo a mí mismo? «Ha de tratarse de una imagen del habla en voz alta.» Esto es insostenible, aunque la gente lo negara.

¿Es hablar conmigo mismo algo semejante a un murmullo —algo sin color? Pero en esto no puede confiarse ni en la persona más fiable.

Tomemos el caso de una persona que hace una suma en su cabeza. Se está tentado de afirmar una correspondencia 1-1; un proceso especial para cada dígito. Supongamos que hago garabatos sobre un trozo de papel mientras multiplico. Os digo el resultado y si me interrumpís sé en qué punto estoy en ese momento. Pero los garabatos no necesitan ser semejantes a la suma. Podría multiplicar 3.197 × 1.276 igual que 11.111 × 1.111 si perteneciera a una tribu cuyos números cambiaran de valor con las horas y tuvieran un valor posicional.

[7] Así traducimos «knowledge by acquaintance». *(N. de los T.)*

¿Cómo supo el profesor que lo hiciste de cabeza? —Obtienes un resultado correcto o uno equivocado, pero en este caso sabes dónde te has confundido; y si se te interrumpe sabes hasta dónde has llegado.

«Supongamos que esto es una multiplicación correcta.»

«No lo podemos probar pero lo creemos.»

X: Cuando multiplico me imagino un trozo de papel.

WITTGENSTEIN: Pero ¿es imaginar lo mismo que ver? ¿Es una imagen una especie de figura?

GEACH: ¿Cómo confunde un niño un policía imaginario con uno real?

WITTGENSTEIN: Un niño me confunde con un policía; o una figura de cera con un policía... Decir que confunde un policía imaginario con uno real es una petición de principio. —Supongamos que escribo *en el aire*. ¿No está esto entre una imagen mental y una figura?

¿Qué es un relato de un acontecimiento? A todos nosotros se nos ha enseñado a relatar y describir. Por ej., se nos enseñó a describir el color y la posición espacial. En algún momento comenzamos a relatar lo que imaginábamos. Esto no se nos había enseñado; una vez que aprendimos a describir cosas, comenzamos a «relatar» imaginaciones. «¿Cómo demonios fuimos capaces?» Eso no importa.

Digo: «Dilo en alto» —«susúrralo»— «hazlo en tu cabeza». ¿Cómo sé que lo hace? Permanece sentado un rato y luego viene con el resultado.

«Pero yo puedo *decirte* lo que he hecho.»

Si los seres humanos calculáramos *sólo* sobre el papel o hablando ¿qué significaría entonces «en la cabeza»? Diríamos que los habitantes de la Luna o de Marte hablan *como si hubieran* calculado, cuando *en realidad* no lo han hecho. ¿Por qué «calcular en mi cabeza» no es lo mismo que «darte 5 libras en mi cabeza»?

HIJAB: Cuando alguien consigue llegar a un paraje de difícil acceso, presumiblemente es que vino por el buen camino —siguiendo el poste indicador de direcciones.

WITTGENSTEIN: Si preguntas a qué se parece la imagen de un 3, diremos que a un 3 sólo que imaginado.

¿Cómo aprendiste de niño «imaginar» o «en mi cabeza»? Lo esencial es que el *informe* es el mismo pero *usado* de otro modo.

«Multiplicó primero en su cabeza, luego sobre el papel.» Como si fuera: primero en voz alta, luego sobre el papel. La familiaridad de la frase «multiplicar en alguna parte» y la familiaridad del fenómeno nos confunde. Supongamos otra tribu cuyo lenguaje no entendamos, salvo por lo que se refiere a las cifras de los números. El profesor dice 26 × 39 y el niño responde después de un rato. Si nosotros nunca nos hubiéramos ejercitado en la arit-

mética mental, ¿por qué habríamos de decir que ellos calculan en sus cabezas/mentes?

MALCOLM: Podríamos decir que lo hacen sin calcular.

WITTGENSTEIN: El antropólogo A dice: «En alguna parte tienen que calcular» —y busca un trozo de papel escondido. Yo pregunto: «¿Está hecho esto en los mismos símbolos o en otros? ¿Usan los mismos signos y el sistema decimal?» Honestamente, él sólo puede responder: «No lo sé».

El antropólogo B dice: «Si no conoces los símbolos ¿por qué ha de tratarse de símbolos ocultos? ¿Por qué ha de tratarse siquiera de un cálculo? O sospechas que calculan sobre el papel o bien que hacen algo igualmente específico: si no, no nos sirve de ayuda que hables de "calcular"».

Alguien puede decir por *definición*: «Calculan en sus cabezas». Pero sólo bajo ciertas condiciones. (Tienen que haber aprendido a calcular.)

Los «artistas del cálculo» realizan de memoria grandes multiplicaciones. Si se les pregunta cómo lo consiguen, no saben cómo.

¿Y si hiciera esto mucha gente? ¡Suponed que la gente jugara al «tenis» sin pelota!

Lo que he dicho suena como craso conductismo.

GEACH: Supongo que lo que usted quiere decir es que los acontecimientos mentales se describen mediante términos ordinarios, que se usan de un modo especial. Pero ¿cuál es ese modo especial?

WITTGENSTEIN: Supongamos que la multiplicación consiste en escribir cantidades para adornar el papel de la pared. ¿Qué sucede con la multiplicación de cabeza? Podría ser una «*prueba*» de la «auténtica» multiplicación. Este es un uso *diferente aunque emparentado*.

GEACH: ¿Cuál es la diferencia entre ver y oír una operación de cálculo imaginaria?

WITTGENSTEIN: Es como «sentir una presencia» cuando no hay nadie. Podría ser que los miembros de una tribu «evocaran a los muertos» para que multiplicaran por ellos. En ello no habría nada misterioso si sucediera normalmente y fuera útil.

¿Qué sucedería si soñara sólo uno de nosotros? Por la mañana el soñador contaría una historia. Nosotros diríamos: «Tú no estuviste allí». El diría: «Estuve y no estuve; es extraño». (La historia está contada en *pretérito*.) ¡Supongamos ahora que alguien afirma que nosotros también soñamos! (Advertid que nuestro habla en nuestro sueño no demuestra nada.)

Supongamos que a alguien se le ha echado agua gota a gota sobre la nariz y cuenta luego una larga historia. Decimos que soñó, con mucha viveza. Pero *¿cuándo* lo hizo?

Supongamos que alguien dice: Las personas no sueñan, sólo cuentan sueños.

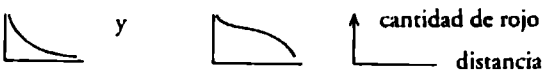
¿Cómo mostrar que alguien miente con respecto a su sueño? —En caso de que un aparato de grabación no muestre nada, *yo diría* que las personas no sueñan nada, sino que se lo imaginan nada más. Una tribu podría decir: «Quien habla mientras duerme sueña realmente. Quien no, no sueña realmente». Esto podría ir unido a una memoria mala, inventiva.

La cuestión «¿Qué sucede cuando...?» es un pretexto para desviar la atención con respecto a los fenómenos psíquicos. Cualquier respuesta fracasa.

¿Puede alguien decir que las palabras psicológicas tienen un significado específico indescriptible? En ese caso, lo único que entiendo es que *él* no lo describe. Si alguien dice «Tengo a Jack en esta caja» no dice nada.

«El color rojo es indescriptible»: eso no es verdad. «Sólo lo puedes describir mostrando algo rojo.» Pero supongamos que golpear a alguien en la cabeza le hiciera comprender el rojo. —Si alguien tuviera un círculo de colores en el que faltara la parte roja yo podría (quizá) explicar el rojo señalando ese *vacío*. Entonces él podría llegar a usar «rojo» tal como nosotros lo hacemos.

Supongamos que tengo una banda de colores rojo-naranja-amarillo. Podría preguntar si el color cambia uniformemente o no. Algunas bandas son claramente *no* uniformes. Pero, aunque parece que curvas como



tienen sentido, no tiene sentido preguntar cuál es la ecuación de la curva.

¿Qué condiciones habría que imaginar para que alguien fuera capaz de decir dónde hay que poner la línea media? —Divido una línea en 64 partes y él tiene que colocar el color medio en el medio. Esto *no* se refiere al color que se produjera, por ejemplo, en una ruleta de color, por una mezcla mitad de rojo y mitad de amarillo. No busco aquí comprobación alguna. Lo importante es que él sea coherente.

Supongamos que una tribu entera hiciera eso. (Podrían utilizarlo para nombrar colores.)

Tenéis la tentación de decir: «Wittgenstein, eso es sólo una descripción de comportamiento».

GEACH: ¿Dirían los miembros de esa tribu que entre el color 6 y el color 1 hay un intervalo igual que entre el color 57 y el color 51?

WITTGENSTEIN: Quizá. Su tratamiento de los colores sería más o menos cuantitativo.

Supongamos que una tribu pudiera reconocer 100 o 101 campanadas; o que pudiera reconocer un 100-gong. ¿Se puede decir en ambos casos: se puede describir su comportamiento, pero no su experiencia?

¿Qué clase de experiencia *podemos* describir? Decir que vi una tira roja-blanca-azul-roja-azul-blanca, es una descripción. Así se podría describir también la disposición de las manchas de color sobre la pared. Sólo necesito usar palabras, no mostrar nada.

Lo que necesitaría explicarse en la expresión «color crema», por ej., tal como la utilizan los pintores, yo no podría sino mostrarlo. Podría decir: blanco y un poco de amarillo y una pizca de naranja. Pero no se podría *pintar* siguiendo esas indicaciones. Pero sí podría explicárselo a esa tribu que designa los colores por números. ¿Tendría que decir que «color crema» no se nos puede explicar *a nosotros*? Ese «no puede» ¿es lógico o psicológico?

MALCOLM: Se diría que no podemos imaginar la experiencia de la tribu.

GEACH: ¿No podría alguien entrenarse a sí mismo para distinguir los colores mediante números?

WITTGENSTEIN: Podría describirse el entrenamiento; pero el Dr. Malcolm podría decir que en algún punto hubo una ruptura. Cfr. el «cambio de cantidad a cualidad» del materialismo dialéctico.

No puedo siquiera imaginar qué significa tener un oído absoluto —aunque se me pudiera entrenar para *tenerlo*.

«¿Puedes imaginártelo?» —«¿Puedes *hacerlo*?»

Sucede a menudo que los deficientes mentales no pueden dominar la técnica de la palabra «yo». Edward llama «Edward» *a sí mismo* y «yo» a su madre. No puede imaginar a qué me refiero con «yo» —no puede *usar* la palabra «yo».

Así: podemos calcular la hora (A) por la luz, etc. (No quiero hablar de eso.) (B) Podemos también calcularla sin pensar en nada.

¿Cómo adivinamos la hora?

X: Tomé el té a las 4.30, según marcaba el reloj; desde entonces han pasado 20 minutos, lo sé automáticamente.

WITTGENSTEIN: ¿Cómo calculaste los 20 minutos?

X: Por experiencia.

WITTGENSTEIN: Puede que pienses que tu cálculo se hace más correcto con la experiencia. En la memoria no te remites a la experiencia concreta.

No estoy preguntando por la *causa* de la exactitud. Por ej., fumo tres cigarrillos y esto actúa sobre mi conciencia para que produzca un resultado correcto. Pero la *causa* no es un *método*.

Si se intentara describir un método ¿qué diablos significaría decir: «Concentra la atención sobre la hora»?

MALCOLM: Se podría decir que si A hace estimaciones detalladas y exactas de la hora y sus indicaciones son correctas y las de B no lo son, hay alguna di-

ferencia entre lo que sucede en ellos, *distinta* a la diferencia entre correcto e incorrecto.

WITTGENSTEIN: «No se puede explicar el rojo».

A. No se encuentra una explicación de hecho.

B. «Sonido de una trompeta.» Puede que se consiga que alguien reconozca el rojo así. Pero eso no es una una explicación porque ahí no hay *sistema*. ¿Es el *amarillo* un *sonido de flauta*?

Un golpe en la cabeza no es una explicación del rojo, ni siquiera si *de facto* produce esa comprensión en alguien.

Describo una plantilla de cuadrados numerados de color rojo, blanco, azul, y digo: «1 rojo, 2 azul, 3 blanco, etc.». Supongamos que uno de vosotros tuviera buena memoria y fuera capaz de reproducirlo, entonces diríais que ha entendido. Mi explicación fue un ruido largo.

Imaginemos alguien que no ha aprendido inglés, pero que dibuja algo cuando yo hago un ruido. ¿Entiende o no entiende? Tres casos: A ha aprendido inglés y puede reproducirlo. B no sabe inglés, pero puede reproducirlo. C dibuja la plantilla cuando digo: «Woowoo». (Puede ser que en cada caso hubiera una explicación causal, pero eso es irrelevante.)

¿Se podría decir de B que entendió inglés *sólo un instante*? La idea es que lo mismo sucedió en A y en B, a pesar de que A y B no tienen el mismo pasado.

MALCOLM: ¿Por qué es B menos extraordinario que C?

WITTGENSTEIN: Por lo menos, B tiene un objeto articulado del que ocuparse. No sé a qué lenguaje pertenece Woowoo.

Comprender no es un proceso que acompañe al oír. Sólo en un sistema entendemos una proposición. Si un golpe en la cabeza te hace entender, eso no es una explicación. La explicación (de una palabra) tiene *la forma* del uso/de los usos/ de esa palabra.

MALCOLM: Incluso en relación a la tribu referida, nos sentimos reacios a decir que «el naranja es 3/4 de rojo y 1/4 de amarillo» sea una explicación.

WITTGENSTEIN: Se ha dicho que el conocimiento de mi postura corporal ha de provenir de mis sensaciones. No siento nada en mi codo excepto mi manga —no hay transición de esto al conocimiento de mi posición. Pero ¿y las terminaciones nerviosas en las articulaciones? Eso es sólo fisiología. Si se destruyen las terminaciones nerviosas, no puedo conocerla: pero esto no puede deducirse de una descripción de sensaciones kinestésicas. *La conozco sin más.*

A la gente le parece inevitable hipostasiar una sensación. Como si hubiera que decir: «Hay que *sentir la tensión* para calcularla».

«No podemos sentir como ellos.» ¿Cuál es el criterio de que dos miembros de una tribu sienten del mismo modo?

A menudo me he dicho a mí mismo: «El rojo *se presenta* de un modo particular. Puedo imaginar el azul o mirar al negro, pero el color *correcto* se siente de modo diferente».

¿Qué es la experiencia del leer? ¿Es como si las palabras se presentaran de modo diferente? ¿Se trata de la experiencia de que algo hace «click» [8]?

«El rojo es algo simple. Sólo puede explicarse lo complejo.» Por ej., yo puedo explicar una bandera del Reino Unido, pero no el rojo (de ese modo). No es imposible hacer que alguien comprenda el rojo sin un objeto rojo. Por ej., golpeándole en la cabeza. Pero esto no es una explicación. Una explicación es como las muescas de una llave: abren una cerradura con su forma peculiar y la abren de un modo particular.

Igual que la orden «Ven hacia mí» no es lo único que hace que alguien venga hacia mí. La orden es como las muescas de una llave: tiene una función especial si se pone en práctica. Decimos que la gallina llama a sus polluelos. Pero si un científico encontrara un mecanismo que hiciera correr a los polluelos, esa expresión ya no parecería apropiada. Pero incluso si se encontrara tal mecanismo en alguien, esto no convertiría las palabras en una convocatoria.

Estoy hablando sobre el concepto de un lenguaje.

«El rojo es simple.» Supongamos que alguien dice que el rojo es complejo. En principio no le entenderíamos. Si digo que un libro es complejo, puedo decir de qué está compuesto. Si dices que el (libro) rojo es complejo, entiendo que piensas que en él hay trazos negros. Si dices que este color es complejo entiendo que piensas que contiene rojo, amarillo y blanco. Si digo que todas mis habitaciones tienen colores complejos, con ello quiero decir que ninguno es blanco, negro o (puro) rojo, amarillo o azul. Es parecido a decir que mi casa está toda ella pintada en colores simples. Pero ¿es lo mismo decir: «El blanco es un color simple»? ¿Qué diferencia hay entre «Mi habitación está pintada de un color simple —¿Cuál? —Blanco»? y ¿«El blanco es un color simple»?

MALCOLM: «Mi habitación es simple» —en contraposición a «Mi habitación es a rayas». «El blanco es simple» —«el naranja es complejo».

JACKSON: «El blanco es simple» es intemporal.

WITTGENSTEIN: «El blanco es simple» tiene la misma relación con «el color de la habitación es simple», que «7 es un número primo» con «el número de papeles que hay en mi bolsillo es primo». No tiene sentido preguntar cuál

[8] Como ya hemos insinuado, y por la razones que lo hemos hecho en referencia a la palabra «flash», dejamos en su forma original esta palabra «click», «clicking», que se refiere a que algo suena, chasquea, como síntoma de que algo encaja, de que algo tiene éxito, sale bien o sucede por fin. *(N. de los T.)*

sería el aspecto del blanco si no fuera simple. El blanco es esencialmente simple —esto se basa en el significado/uso de «blanco». «El blanco no puede *producirse* de ese modo» podría ser lo que queremos significar al decir que «el blanco es un color simple». Esto ya no es intemporal, y sabemos qué significa la negación.

El rojo es [uno de los colores que llamamos] simple. ¿Por qué lo llamamos simple?

«Simple»/«compuesto» podría ser como «frío»/«caliente» aplicado a *colores*. O como comparar compositores por los nombres de las aversiones propias: «sopa espesa», por ej. A veces no podemos ofrecer *ninguna* razón. Este es el caso importante.

No sucede lo mismo con los colores. Podemos analizar visualmente los colores. Esto no depende de su producción con pinturas o con la ruleta de color.

La mayoría de las veces estamos de acuerdo con descripciones tales como la de una flor blanca rojiza o amarilla rojiza; por ej., probablemente podríamos *encontrar* así la flor deseada.

Supongamos que dijera «naranja purpúreo» y pensara en «rojo» ya que el rojo está entre el púrpura y el naranja. No se me entendería. Pero mediante el círculo de colores podría haber aprendido a decir «naranja purpúreo» o «entre púrpura y naranja» —aunque esto no decide entre naranja, o púrpura, y rojo.

«Rojo verdoso» no nos dice nada.

Hay gente que ha dicho que el verde oliva es un rojo verdoso. Es verdad que una hoja que se marchita pasa del verde al rojo en transición continua. Pero a un color verde oliva transitorio nadie lo llamaría rojo verdoso; mientras que «amarillo blanquecino» es independiente de una transición blanco-amarillo-ocre: lo mismo vale para «marrón rojizo». Por supuesto que esa gente podría llamar «verde rojizo» al oliva y puede que ello *recordara* siempre la transición.

¿Se trata nada más de una diferencia en nuestro entrenamiento? No. Un azul rojizo *más rojo* —eso es natural.

Supongamos que alguien dijera que los puntos de división en el círculo de colores son arbitrarios. ¿Cómo llamar *entonces* al «rojo puro»?, ¿«naranja purpúreo»?

Supongamos que los cuatro nombres simples significaran «púrpura», «naranja», «verde-azul», «verde-amarillo». La gente de que hablamos llama rojo a un naranja purpúreo. ¿Se trata sólo de un lenguaje diferente, traducible al nuestro?

Las pinturas no funcionarían como las nuestras, pero eso es perfectamente posible. Podríamos llamar «fieles al color» a las pinturas que reproducen

el color intermedio. Esas gentes usarían pinturas diferentes que fueran fieles al color para *ellos;* por ej., naranja + púrpura = rojo.

¿Qué no podrían hacer en su lenguaje?

GEACH: Los colores simples no se comportan de tal modo que A sea más parecido a B que a C.

WITTGENSTEIN: El amarillo está entre el rojo y el verde, e igualmente sucede con el azul; pero ésos son modos diferentes, no como el del rojo-naranja-amarillo. Seguramente el amarillo es más parecido al rojo que al azul. Si dices que eso no es lo que quieres decir, tienes que justificarlo formalmente.

Supongamos que los puntos cardinales de color de los demás desempeñaran el mismo papel que los nuestros.

Supongamos que tuviéramos cantidad de papeles coloreados de diferentes modos. Supongamos que llamamos «boo» a una mancha concreta de color, a un naranja determinado. Si te dejo elegir te confundes constantemente con respecto a «boo», pero no con respecto al rojo puro. Los puntos cardinales del círculo de color son más memorables. Esto es independiente del entrenamiento.

Y si la tribu pudiera *encontrar* el polo naranja y no el rojo puro...

GEACH: Seguramente alguien diría entonces que ellos tienen una visión diferente del color.

WITTGENSTEIN: Sí. Por eso dijo el Dr. Malcolm, con respecto a la gente que puede nombrar los colores por números, que nosotros somos incapaces de comprender su vivencia.

Alguien con oído absoluto tiene una experiencia diferente a la mía. Dos personas con oído absoluto ¿tienen la misma experiencia?

Volvamos a la tribu con los extraños nombres de color; podríais decir que sólo he descrito su conducta, no los acontecimientos internos que suceden en el alma. Entonces se plantea la cuestión: ¿Qué sé con respecto a esos acontecimientos internos? ¿El daltónico no puede imaginar qué es no ser daltónico? El daltónico es aquél que no puede aprender ciertas cosas.

Así, ni los miembros de esa tribu ni nosotros podríamos aprender unos el lenguaje de los otros. «Ellos tienen una visión diferente del color.» Es necio *pintar*. ¿O no? Pinto un cuadro excluyendo el rojo y el verde, y un daltónico no ve diferencias. Digo que así es como él lo ve; pero puede ser que vea iguales, pinturas *distintas*.

¿Un *ciego* es como una persona en una habitación oscura?

¿Habríamos de decir: «Puede ser que él *vea* lo mismo y que sólo *se comporte* de modo diferente?». Esto parece que tiene sentido. —«¿Muy poco probable?» Cualquiera diría que *es* algo diferente. El *ve* de modo diferente; por eso obra

de modo diferente. ¿Significa lo mismo «ve de modo diferente» que «actúa de modo diferente»? ¿Cómo hemos averiguado siquiera que «cómo es»?

Parece que existe una conexión *vaga* entre ver y actuar. En *ciertos casos* se puede preguntar: «¿Actúa *sólo* de modo diferente?». Ello tiene sentido en cierto ámbito y fuera de él se pierde en el disparate.

Es como una imprecisión en la matemática. Proponemos una suma y hemos de llegar a un resultado; podría haber una aritmética en la que los resultados fueran *imprecisos*.

Describo la distancia de una mancha: 3 pies del eje X y tres pies del eje Y. Pero ¿y si los ejes fueran borrosos?

La palabra «probable» significa *imprecisión en nuestro concepto*.

¿Qué nos hace decir que la gente tiene la misma experiencia?

Decir que la tribu tiene una visión del color diferente es dejar claro nuestro *concepto* de visión del color diferente, no es decir nada sobre ella.

¿«No podemos imaginar la experiencia»?

¿Tienen un juego de lenguaje diferente?

Supongamos que alguien dice que la experiencia de esa tribu es lo que nosotros llamaríamos audición. Supongamos que tenemos un daltónico y que alguien dice que quiere explicarle el rojo y que otro responde: «No puedes explicárselo, tienes que proporcionarle una *experiencia*». ¿Qué se le proporciona?

X[9]: Ahora puede distinguir colores.

Y[10]: Ahora puede usar palabras diferentes.

GEACH: Puede ver un cuadrado rojo sobre una superficie verde.

WITTGENSTEIN: Puede hacer todo tipo de cosas.

Supongamos que le abrimos y le metemos dentro un rojo y un verde y que entonces ya puede distinguir.

Le hemos dado algo —un paradigma.

Supongamos que hablamos sobre colores y utilizamos[11] un diagrama con nombres de colores. Cuando dejo a alguien el diagrama es capaz de identificar los colores. Ahora es capaz de *hacer* cosas que no podía *hacer* antes. Entendemos esto como si se le hubiera *dado* algo. «Ahora tiene experiencias que nunca tuvo antes»; hace otras cosas.

MALCOLM: El podía decir: es mucho más *agradable* ahora, puedo ver cosas nuevas.

WITTGENSTEIN: ¿Quién le dijo que eso era ver?

[9] No recuerdo quién fue.

[10] Ibídem.

[11] «Con», en el tiposcrito.

Supongamos que en lugar de decir «agradable» da palmadas (si se trata de un retrasado mental o un salvaje). Después elige según los colores que ve (por ej.), y aplaude. Podemos colgar «ver» y «agradable» de esa expresión primitiva. Ella es el *criterio* de una nueva experiencia.

«Criterio» es sospechoso; ¿hay diferencia entre «ahora actúa de modo diferente» y «ahora tiene nuevas experiencias»?

X: Una cosa es indicio de la otra.

WITTGENSTEIN: Sí y no. *No* es indicio en el sentido de que la experiencia mostrara una correlación. Lo que señala el barómetro es un síntoma de mal tiempo —eso no. *Tampoco* que una cosa *sea* la otra.

MALCOLM: Hay una correlación entre elección y expresión de agrado.

JACKSON: ¿No existen indicios para el interesado mismo? *Él* relaciona lo que ve con lo que hace. Se da cuenta de lo que puede hacer y de lo que ve.

WITTGENSTEIN: ¿Cómo sabe que está viendo cosas diferentes?

JACKSON: Podría aprender «esto es otro color».

WITTGENSTEIN: ¿Hemos de creerle? Sólo si *actúa* en consecuencia. El viejo punto: para interpretar la regla se necesitan ejemplos.

MALCOLM: Puede ser que él llame al cuarto una nota musical.

WITTGENSTEIN: Un ciego pregunta:

¿Qué es la leche? —Blanca.

¿Qué es blanco? —Un cisne.

¿Qué es un cisne? —¡Así que esto es la leche!

JACKSON: La sugerencia de Malcolm sólo es interesante porque *sabemos* qué son el color y el sonido.

WITTGENSTEIN: Supongamos que un ciego dice que comprende. ¿Decimos que sí, que puede ser que comprenda aunque no le sirva de nada?, ¿o que no, no, que no puede? Aquello a lo que nos referimos al decir conocimiento se manifiesta en las acciones, no en decir: Conozco. ¿Y si suponemos que un daltónico dice que conoce pero que no puede actuar en consecuencia?

JACKSON: La misma expresión muestra ya por su propia ocurrencia que eso tiene algún sentido.

WITTGENSTEIN: Supongamos que se confunde. Lo único que sabes es que *él dice que conoce*.

JACKSON: Me puedo imaginar a mí mismo diciendo: He llegado a comprender cuatro colores pero no puedo obrar en consecuencia.

WITTGENSTEIN: Supongamos que digo: «¿Para qué haces ese ruido?». Si esto te deja perplejo pregúntate a ti mismo para qué hacemos siquiera ruidos. Si dices: «Quiero significar algo», eso es también otro ruido.

Supongamos que dices que se trata de pensamientos; yo no sé cuáles son tus pensamientos; ¿por qué habría de interesarnos esto más que tu digestión?

Supongamos que hubiera una esfera con truenos y relámpagos unida a mi cabeza: mis «pensamientos profundos»; ¿por qué eso habría de interesarnos?

«Parece ir unido a cosas que me interesan.»

Digo: «Hay cuatro colores. Puedes creerme». —Pero ¿qué *significa* creerte? ¿A dónde conduce?

Ello evoca una figura —sosteniendo un nuevo trozo de papel.

A primera vista el ruido parece tener sentido sólo a causa de la figura. No sabemos cómo continuar ahora.

Aunque sabemos qué significa describir el libro sobre la mesa, etc., no podemos describir los acontecimientos en la mente.

Supongamos que dices que tengo dos libros *en mi mente*. Necesito entonces una nueva justificación. Necesito saber qué conclusión sacar.

«El color es un buen ejemplo de lo específico/inexplicable.» Supongamos ahora que dices: Pensar es específico. Eso es un error. Explicas «rojo» por una definición ostensiva. En este punto te expones a pensar que el objeto común no era esencial para la explicación. ¿No bastaría entonces ver algo rojo y decirme a mí mismo: «Esto es rojo»? Esto puede que no ayude a los demás pero sí a mí. ¿Se trata de una explicación privada? No, no es en absoluto una explicación.

No se necesita un *objeto* rojo (puedo, por ej., proyectar una mancha roja sobre la pared mediante una linterna mágica). Pero una *impresión* roja tampoco basta.

Si dices que aprendes el rojo por una impresión privada ¿cómo sabes que recuerdas correctamente la impresión cuando dices que el libro es rojo?

Supongamos que alguien dice que sabe lo que es el rojo por una definición privada y a continuación llama rojo a un libro negro. Yo podría comprobar fisiológicamente que él vio rojo en la segunda ocasión —que tuvo una imagen accidental o que «los cables estaban cruzados». Esto sería correcto si después usara la palabra «rojo» correctamente.

Supongamos que enseñas a alguien una hoja en blanco —«Esto es rojo»— y después usa «rojo» correctamente. Pero esto no sería una explicación.

No todo lo que produce comprensión es una explicación. Una inyección o una operación que produjera un uso correcto no es una explicación —del mismo modo que la dinamita no es la llave para una cerradura. Decir «Esto es *circular*» puede que enseñe a alguien el uso de la palabra «rojo». Lo que falta es un *sistema*.

Esto muestra que nadie puede darse a sí mismo una explicación privada. Es verdad que la persona de que hablamos usa ahora correctamente la palabra, pero lo que se dio a sí misma puede ser cualquier cosa o nada.

Supongamos que no sé inglés y que después de que me han enseñado la palabra «red» digo: «Imaginaba que eso era lo que significaba». ¿Es esto una explicación?

KREISEL: Supongamos que usted dice: «Pensaba que "red" significa lo mismo que "rot" en alemán».

WITTGENSTEIN: ¿Cómo es posible que esto pueda producir alguna diferencia? ¿Por qué es mejor imaginar un sonido que el color mismo?

KREISEL: Porque «rot» en alemán es parte de un sistema.

WITTGENSTEIN: Supongamos que deseo tomar un tren a Londres e imagino el tablón de horarios. Se podría decir: «Lo consulté en mi mente». O: doy las espaldas al reloj y leo la hora en una imagen de un reloj.

Cuando se multiplica de cabeza no vale decir: «Qué extraño, el profesor nunca ha comprobado lo que haces». Porque sí lo ha *hecho* —preguntando por los resultados, preguntando hasta dónde se ha llegado.

Una *explicación* imaginada de un reloj o de un horario no es propiamente una explicación de un reloj o de un horario.

MALCOLM: Supongamos que alguien imagina que, en una explicación auténtica, «rojo» se explicaría como «rot». ¿En qué consiste la *tentación* de decir que eso es una explicación auténtica?

WITTGENSTEIN: Tú te «explicas» a ti mismo, por medio de una explicación privada que *no puede* ser hecha pública, qué es el deseo o la intención.

Cuando dices: Así que el rojo significa *esto*, lo que imaginé hace cinco minutos —¿no puede ser que tu memoria falle? ¿O es el recuerdo una explicación del criterio de haberte dado una a ti mismo?

KREISEL: Supongamos que alguien *escribiera* palabras alemanas e inglesas, unas al lado de otras —«rot» y «red»—, ¿no significaría ello que su memoria actuó correctamente?

WITTGENSTEIN: Decimos que se trata de una definición ostensiva cuando señalo un objeto y digo «rojo», y después, alguien al que se pregunta «¿De qué color es este objeto?» responde «rojo». ¿Está claro que *imaginar* eso es una explicación?

Se podía decir que decidir llamar a algo explicación es sólo un asunto de palabras. Pero podríamos obviar toda esa cuestión diciendo: cuando explico algo por medio de una definición ostensiva se puede mostrar la explicación diciendo: «Esto [señalando a un objeto rojo] es una explicación». Eso no se puede hacer con una explicación imaginada. Esto muestra que no vale decir que se explica privadamente el pensamiento.

Existe la tentación de decir: «La experiencia del color, la experiencia del sonido, esperar, temer, pensar, son algo específico» —como si se pudiera definir por concentración—, pero no se puede. Lo específico es algo que ha de

ser *mostrado* públicamente. Lo que *puede* ser mostrado públicamente y es algo específico, son ciertos fenómenos de la vida.

El Dr. Malcolm discutía ayer la diferencia entre causa y razón. Yo dije: se encuentra la causa de un acontecimiento, por ej. de un pinchazo, por experiencia, pero no se encuentra un motivo por experiencia. «Le di un puntapié porque había hecho X» no significa «Normalmente, cuando él hace X mi pierna se levanta». ¿Por qué dije que es *sorprendente* que alguien sepa por qué hizo tal o tal cosa?

¿Cómo es que un ser humano comienza a aducir motivos? Un niño dice «manzana». Yo pongo una manzana en una caja; él intenta levantar la tapa. Yo digo: «¿Qué quieres?» y él dice «Manzana». Este es un uso de las palabras que reconoceríamos como una reacción específicamente humana. Las expresiones «quiero», «no quiero» van unidas a ese uso de «manzana».

Supongamos que un niño dice «tirar» y tira algo —ésa es otra reacción que sucede a veces.

Se trata de juegos específicos de lenguaje.

¿Cómo se enseña a un ser humano a nombrar un color/una forma? Supongamos que dices «rojo»; un niño será capaz de hacer toda suerte de cosas, por ej., de traer una cosa que tenga la cualidad *relevante* —no una cosa de la misma *forma* que la muestra de rojo que le enseñaste.

Lo mismo sucede con los motivos; un día un niño comienza a decir palabras, tras de las que se dice: «Esto es por lo que lo ha hecho».

Supongamos que digo: Cuando se pregunta qué es la longitud yo pregunto cómo se mide la longitud. Algunos dirían que esto es absurdo —como responder a la pregunta «¿Dónde está Londres?» diciendo «¿Vas en autobús o en tren?» No podemos explicar «hallar la longitud» explicando «longitud» y «hallar».

Alguien puede explicar la longitud, la anchura y el espesor por medio de una definición ostensiva. Pero también es una explicación decir: «Hallar la longitud es hacer tal y tal cosa».

Supongamos que digo a un marciano: «En la Tierra medimos el tiempo» —«¿Cómo, el tiempo también?» Su pregunta muestra que no ha entendido. No se puede explicar cómo se mide el tiempo diciendo: «El tiempo es lo que transcurre; y medir, ya sabes lo que es».

«Pero ¿cómo hablar de lo que es medir la longitud con mayor *precisión*, si no se sabe de antemano qué es la longitud?» La expresión «medir la longitud con mayor precisión» puede resultar incomprensible, incluso si se entiende «medir la longitud». Puede ser que no se tenga idea de lo que significa «con mayor precisión».

GEACH: ¿No se podría definir la precisión de modo general como eliminación de discrepancias, sin explicar la técnica?

WITTGENSTEIN: Supongamos que una tribu aprende a contar como si se tratara de algo así como de hacer poesía y que después utiliza el contar pasos como un modo de medir campos. Puede que a los miembros de esa tribu no les importe un pepino obtener la misma cifra cada vez y por tanto que el acuerdo no signifique nada para ellos. Puede que adscriban la discrepancia al hado y que no les importen para nada tus medidas: que te crean loco por utilizarlas. Supongamos que dices: Esa gente *compara longitudes*. ¿Recorrer dos campos es comparar sus longitudes?

X [12]: Lo es si nos lo planteamos de antemano: recorrer los campos y comparar sus longitudes.

WITTGENSTEIN: Todo eso está muy bien para ti y para mí. ¿Qué significa para un hombre de Neandertal plantearse comparar andando?, ¿o para un niño comenzar a hacerlo?

X [13]: Ellos han de saber lo que están haciendo.

WITTGENSTEIN: Vas a una tribu salvaje. Ves gente recorriendo campos. ¿Qué te hace decir que el andar es una comparación?

Y [14]: Se puede comprobar si están midiendo.

WITTGENSTEIN: No conoces su lenguaje.

MISS MARTINI: Se ve si su andar es una unidad constante.

WITTGENSTEIN: Podría tratarse de una danza.

HIJAB: Se analiza su vida.

WITTGENSTEIN: Sí, se necesita un contexto de otras muchas cosas que hagan. Les veo andar —les escucho pronunciar cifras— veo un «pago» con piedras —quien las recibe las trata como su posesión. Digo: «Medida y compra». Pero sólo puedo decirlo si conozco muchas cosas del contexto.

Tomemos un fenómeno como el de comparar colores, medir el tiempo, comparar longitudes, jugar juegos. Esos fenómenos son específicos. «Te mostraré algo que hacemos los humanos.»

Dirijo la atención a algo específico; por ej., a la reacción verbal que significa la indicación de un motivo —pero la gente plantea a menudo casos más complicados en los que no basta con eso. Por ejemplo, un niño dice «Manzana» y nosotros asociamos con ello «Quiero» y «Por favor, dame». Es necio preguntar si el niño sabe lo que quiere; eso es lo que *llamamos* expresión de un deseo —explico «deseo» por «expresión de deseo» como explico «longitud» por «comparación de longitud». (En ambos casos eso es sólo parte de la explicación.)

[12] He olvidado quiénes eran *X* e *Y*.
[13] Ibídem.
[14] Ibídem.

En ese juego de lenguaje primitivo, «expresión inadecuada» no se pone en cuestión. No se puede dar una teoría de la caída de los cuerpos sobre la base de un papel que cae.

Freud explica los sueños como cumplimientos de deseo partiendo de ejemplos primitivos. A ello podemos objetar con razón «Sí, pero», dado que se trata de una *teoría*.

Pero al describir el juego de lenguaje primitivo referente a la expresión de deseo, indico con ello un centro de variación. Si en una pared hay colores que se funden unos en otros, podría señalar las partes *puras* del panel. Del mismo modo, puedo señalar *un uso simple*; no lo utilizo como un paradigma. Aportar otros casos supone una contribución, no una contradicción; así, que digas «rosa» no contradice que yo señale el rojo y el blanco en las partes puras. Cuando digo «Tira» y se produce algo (me tiras un libro), no hay duda de mi intención. Este es el centro de variación de la expresión de la intención.

Los juegos de lenguaje primitivos son específicos y no pueden ser enseñados por explicación, ya que cada uno corresponde a un especial uso del lenguaje; por ej., «manzana» para un deseo, «tirar» cuando se está dispuesto a tirar algo. Cuando a un niño le falta esa reacción, no se le puede proporcionar por medio de una *explicación*.

Descripción e informe. Al hecho de que un niño diga «manzana» se le puede llamar, si se quiere, una descripción de un estado de la mente; igual que se puede llamar a la palabra «¡socorro!» una descripción. O como se podría llamar a la palabra «tirar», antes de que el niño tire algo, una descripción de su estado mental.

Palabras como «sucede», «continuar», «estado de cosas», etc., parecen ser meramente lógicas —no necesitar ejemplos. Los lógicos usan constantemente tales expresiones; por ej., «es el caso» en el *Tractatus*, «hecho», «acontecimiento». Se piensa que los ejemplos que ponemos a un niño son *pistas* que el niño puede captar si es suficientemente inteligente. «Sucede» ocupa el sitio de verbos como «piensa» o «desea», por ej. Asimismo, «estado» vale para cosas tales como «él sabe jugar al ajedrez». —«Todos» y «cada uno» —«todos los hombres», «todos los números».

Los dispositivos lingüísticos son como las manivelas de una máquina. Todas están hechas para adaptarse a la mano, pero lo que se ha de hacer con ellas es diferente. De una hay que tirar fuerte, a otra hay que ajustarla continuamente, otra admite sólo dos posiciones.

La lógica tradicional trata sólo de manivelas, no de lo que hacen. Por ej., la cópula no es asunto suyo. En alemán decimos «es blaut» [15] para «eso es

[15] «Azulea», en castellano. *(N. de los T.)*

azul»; podría haber un lenguaje en el que todas las palabras de color fueran verbos.

«Descripción» e «informe» están al nivel de esos términos generalísimos. Cuando se quiere explicarlos se ponen ejemplos hechos y derechos de descripciones. No se pone «Dame una manzana» como ejemplo de descripción de un estado mental.

JONES: Se describiría algo que pudiera verse —un cuadro o un libro.

MALCOLM: Se describiría todo un estante de libros porque así habría más que decir.

WITTGENSTEIN: Esa es la forma más primitiva de descripción. ¿Qué es la descripción de un estado mental?

GEACH: ¿«Realizar una multiplicación», «querer el té» y «dolores de muelas intermitentes»?

WITTGENSTEIN: Sí, o una descripción de fases *sucesivas* —ahora dolor de muelas, luego una interrupción, después dolor de muelas de nuevo y una picazón en el cuero cabelludo. Una descripción tendría que ser *compleja,* de modo que se puedan comprobar los detalles. Como se comprueba por las tarjetas de un banquete si los invitados están sentados en su sitio.

Una descripción, pensamos, es como una figura verbal o un diagrama.

Un diagrama de la presión sanguínea —¿por qué no lo consideramos raro? Sólo porque usamos continuamente tales diagramas y sabemos qué *hacer* con ellos.

La *figura* es ella misma una familia de ideas. Una figura de un hombre se parece a él; una proyección de Mercator de Europa no es semejante a Europa pero sabemos qué hacer con ella.

Una curva no es semejante a la presión sanguínea, y su uso no se muestra simplemente escribiendo «presión» en el eje de ordenadas y «segundos» en el horizontal.

Supongamos que describo cómo un ser humano aprende a contar. Pretendo decir lo que dice el profesor y lo que dice el alumno, e igualmente todas las acciones relevantes. En ciertos momentos el profesor anima a seguir al alumno —mediante el tono y el gesto, mediante alabanza y reprimenda— y mediante la palabra «sigue».

En cierto momento el profesor dice las palabras: «El alumno sabe contar». Ahora bien, si *yo* digo en mi descripción: «El alumno sabe contar», ¿es *eso* parte de la descripción o no? El alumno *ha contado* hasta un cierto número máximo. Pero *yo* digo que el alumno puede contar *indefinidamente*. ¿Sobrepaso la evidencia con ello? ¿Introduzco nociones confusas?

SHAH: La objeción de que se sobrepasa el límite es válida, porque el alumno puede que se estanque; entonces vacilaremos en decir que el alumno sabe contar, pero la descripción de sus acciones pasadas sigue valiendo.
WITTGENSTEIN: Puede ser que nos *equivoquemos* al decir que el alumno ha aprendido, pero ello *no* hace de nuestra afirmación un nosentido, y por ello, decir que sabe contar puede ser una descripción correcta.
X [16]: Aunque el alumno haya contado hasta cien, el problema sigue siendo si *sabe contar* hasta cien.
WITTGENSTEIN: Eso es completamente verdadero. Y bien, ¿es una descripción decir qué *sabe hacer* un alumno?
KREISEL: Alguien podría preguntar *para qué* se quiere la descripción.
WITTGENSTEIN: Sí; eso es lo bueno del pragmatismo. ¿Para qué sirve la descripción?
Y: Bueno, por ejemplo, cuando un muchacho busca un trabajo en una granja, decimos que *sabe* contar los ovejas.
WITTGENSTEIN: Sí. Hablemos de la palabra «poder» [17]. Decimos que una capacidad es un estado. Se tocan los músculos de un hombre y se dice que puede levantar un peso —pero el estado del músculo no es la capacidad; así también, podría encontrarse un estado en el cerebro de una persona que sabe contar, pero por supuesto no se hace.

¿Es una predicción «él puede contar»? No, porque si le cae un ladrillo en la cabeza decimos «él *podía* contar». Pero se parece a una predicción.

Supongamos que a los seres humanos se les entrena para contar (ovejas, digamos). El profesor dice «El muchacho puede contar», y se le pone a contar ovejas. Eso indica el uso de «puede».

Supongamos que le cae un ladrillo en la cabeza y los padres dicen: «Podía contar». Si no le ha caído ningún ladrillo en la cabeza, los padres dicen «Profesor, él no puede contar» y el profesor dice: «Algo tiene que haber sucedido, él *podía* contar».

Se podría preguntar por qué han de usar un verbo tan vago.

Supongamos que pensara en un estado del cerebro y dijera: «Esa persona *puede*» cuando su cerebro está en un *cierto* estado. Así, la vaguedad de «puede» se produciría porque el estado cerebral es un asunto de conjetura. —Todo esto son tonterías. La vaguedad está en la raíz; esa explicación es falsa.

¿Por medio de qué reemplazaríamos «puede»? «Profesor, cuénteme todo lo que ha hecho el niño.» ¿Por qué esto no puede hacerse? El profesor no

[16] No recuerdo de quién se trataba.
[17] «Can» = «poder», o «saber», como hemos traducido hasta ahora: «saber contar» mejor que «poder contar». *(N. de los T.)*

sabe realmente qué ha hecho el niño. Aunque hubiera anotado todo, no podría inferir de ello el «puede». «Puede» no es una abreviatura de una proposición disyuntiva sobre el pasado.

Si digo que X parecía aburrido no digo con ello cómo torcía la boca, ni otras cosas así; pero eso significa algo y tiene consecuencias; por ej., que no debería volver más veces. Lo mismo sucede con «se le oía satisfecho» —nadie esperaría de mí que imitara su tono de voz. No estoy diciendo: hablaba en un tono determinado y ese tono es un signo de satisfacción.

«El puede contar» tiene un uso diferente a describir lo que hizo; pero la cuestión de si «él puede contar» es una descripción, o no, es completamente vaga.

Supongamos que un niño aprende no sólo a contar sino también a escribir series de números. Podíamos decir:

El profesor escribe 1, 2, 3, 4, 5.

El alumno escribe 1, 4, 9, 16, 25.

O por medio de una regla: el profesor escribe enteros y el alumno, los cuadrados.

Un niño puede aprender una técnica: «sigue» le hace dar otro paso.

A otra tribu quizá le desconcertara que el mismo ruido haga que un niño realice cosas diversas y siempre reciba una palmadita en la espalda.

Supongamos que los niños aprenden de memoria el número π hasta el centésimo decimal y que siguen —después del 3, «seguid»; y escriben 1— el profesor hubo de enseñarles *cada* paso.

Pero en el ejemplo de los números cuadrados, el niño puede seguir sin haber aprendido cada paso. Puede hacer lo que nunca se le ha enseñado.

GEACH: (mencionó la duda de alguien sobre la construcción de frases por parte de los niños).

WITTGENSTEIN: Sí, he ahí lo grande con respecto al lenguaje: que podemos hacer lo que no hemos aprendido.

Para nosotros, la descripción *por medio de una regla* es una descripción perfectamente válida.

En el caso de 13 × 13 lo que *yo* obtengo es lo que dice el libro de aritmética. ¿No es curioso que salga lo mismo?

Supongamos que en una sala hay 21 filas de 51 personas cada una. Multiplica alguien y obtiene un resultado. Ahora bien, si no se está de acuerdo, ese desacuerdo es fácil de resolver. Pero si se cometieran faltas siempre, ¿cuál consideraríamos que es el número de esas personas? ¿Diríamos que la multiplicación no es fiable y contar, sí?

Decir «ahí caben 3.144 personas» es una descripción. Puedo tener reglas para sentarlas en mi teatro. Puedo, por ejemplo, hacer un mapa y tomar lue-

go una foto. Pero, ¿por qué han de coincidir? El hecho es que coinciden; y ese hecho es muy importante. Al llamar descripción al contar estoy usando «descripción» en un novísimo sentido.

La palabra «experiencia». Alguien dice: Hablar consigo mismo es una experiencia particular.

Estamos hablando sobre la experiencia inmediata [18]: lo que sucede en la mente y sólo puede ser conocido por uno mismo y sólo conjeturado por los demás.

Consideremos el cálculo de cabeza. Nos inclinamos a decir: Sé que algo sucede en mí cuando multiplico en la cabeza. Pero ¿qué es lo que sucede? No puedes decirlo; a no ser que digas, efectivamente, «multiplicar en la cabeza».

¿Significa eso que multiplicar de cabeza es específico e inexplicable?

Multiplicar significaba, primero, una operación en un papel, por ej. Ahora hablamos de multiplicar en la propia cabeza: ¿es eso una descripción indirecta? Estamos tentados de decirlo así. Es parecido a: «Tengo al Sr. Smith colgando de la pared» —no es él, es un retrato suyo. Así sucede con «El multiplicó en su cabeza» —no es que escribiera una suma en la cabeza; hizo algo diferente.

Eso no vale. «¿Qué sucedió en él cuando multiplicó en su cabeza?» no tiene respuesta (excepto por lo que se refiere a informes sobre su presión sanguínea, pulso, etc.).

Ved que estamos tentados de decir que se trata de algo específico. Pero «rojo» puede ser explicado por medio de una definición ostensiva; sí, pero aquí no tratamos de la definición ostensiva. El propio interesado no sabe más que nosotros —es decir, que ha multiplicado en su cabeza; no tiene conocimiento privado de algo específico.

Supongamos que ciertas gentes hablaran de calcular en voz alta; de calcular sobre el papel. Supongamos que encuentran a alguien que mueve a veces su laringe como si estuviera calculando en voz alta; podrían decir entonces que esa persona calcula con la laringe. Y podrían pensar, por contra, que hablar de calcular en la cabeza es algo completamente disparatado.

A todos *nosotros* se nos ha enseñado la expresión «calcular en la cabeza».

Supongamos que fuéramos gentes que calcularan sobre el papel o en voz alta, y que no tuviéramos otro uso para la expresión «calcular en la cabeza»

[18] Efectivamente, en ese sentido de inmediatez se habla en todos estos apuntes, prácticamente siempre, de «experiencia»; en un sentido que, la mayoría de las veces, podríamos describir también con la palabra «vivencia». Preferimos, siempre que es posible, la literalidad. *(N. de los T.)*

que el que tenemos para «serrar un tronco en la cabeza». Ahora bien, supongamos que cuando a uno de nosotros se le pide que haga una suma, se sentara y tras cierto tiempo obtuviera un resultado; o que varias personas hicieran eso. Supongamos que pregunto qué han hecho; ellos replican, tartamudeando: «Bueno, hice una especie de multiplicación —no en voz alta, ni sobre el papel— sino en mi cabeza».

Esto ha de ser una expresión espontánea —como la expresión «sentir una presencia». Este es un desarrollo del uso normal de «sentir» y «presencia». Los poetas producen expresiones espontáneas —alguien usa la expresión y luego la usan otros mil. Quizá fue un poeta el que inventó este uso de «en la propia cabeza».

Supongamos que el Sr. Hunt fuera la primera persona que calculara en su cabeza (como decimos) y que usara la frase «en mi cabeza» para expresar ese acto. Se podría construir una *figura* de lo que hace, suponiendo que escribe en un trozo oculto de papel, de modo que si le interrumpo me podría decir hasta dónde ha llegado. Esa es una descripción apropiada. —Puede que en una pared hubiera trozos de línea que pudiéramos describir como un dibujo de un templo griego o de una flor, *en el que se han omitido ciertas partes*; ese dibujo no sería en modo alguno un boceto, ni presupondría conexión alguna con el original. Nuestra descripción del cálculo tendría también esa ventaja.

Pero el Sr. Hunt nos dice espontáneamente que ha hecho toda la operación; y supongamos que puede decir el momento exacto en que dijo cada numeral. Esto podría comprobarse por un juego rápido de pregunta y respuesta. «¿Qué número hay ahora en tu cabeza?»

La expresión que usa tiene dos partes: (A) Toda la fraseología dedicada hasta ahora al cálculo sobre el papel, al cálculo en voz alta, etc. (B) Una expresión como «en otra parte», «en mi cabeza», «en mi alma», etc. Y bien, ¿qué es esencial para eso? (A) Al ser interrumpido ha de citar una parte de una operación *real* de cálculo. (B) Tiene que hacer un informe de memoria, usando toda la fraseología del cálculo, y mostrar al mismo tiempo que eso no es lo que se ha llamado cálculo hasta ahora.

Supongamos que esa persona es fiable por su memoria y veracidad: ¿puedo aceptar, entonces, lo que dice como un fragmento de información?

KREISEL: No. Todavía no me ha dicho nada que yo no sepa. «En mi mente» no dice nada.

WITTGENSTEIN: Se podrían *extraer* ciertas consecuencias de tal frase. Supongamos que el Sr. Hunt dice: «Te podría haber dicho *en cada momento* en qué punto de la operación estaba». Ello tiene un uso porque en el *futuro* puedo preguntarle *al azar* en qué punto está.

Este uso del pretérito es nuevo, parecido al uso del pretérito en relación a los sueños. Lo que entendemos por memoria depende de nuestra comprobación de la memoria.

El Sr. Hunt introduce un nuevo juego de lenguaje con un nuevo pretérito, un nuevo sentido de memoria.

Podríamos tener una figura diferente —no la figura de «hacerlo en otra parte».

Por ej., puedo utilizar al Sr. Hunt como una máquina aritmética que proporcione resultados y pasos de cálculo sin hablar. Que me dé, además, un informe en retrospectiva de lo que ha hecho (informe que puede ir ligado a resultados psicológicos).

El uso que hace el Sr. Hunt de «en mi alma» es importante por esto: porque cualquiera que sea como él se siente inclinado a responder del mismo modo. Si la gente actúa como él y hace también declaraciones de memoria: ése es suficiente acuerdo. «Calculé —*en mi cabeza*— «*y no calculé*», etc. *Lo primero* no es un asunto de fiabilidad, es sólo un asunto de inclinación a decir cosas diferentes.

HIJAB: Supongamos que partimos desde el otro extremo. Supongamos una tribu en la que todos calculan en sus cabezas (como decimos) y en la que el innovador es el que lo hace sobre el papel.

WITTGENSTEIN: Es posible que alguien pudiera hacer eso, pero no es tan sencillo como parece.

GEACH: ¿Va a hacer usted algo con la referencia temporal de «He calculado en mi cabeza»?

WITTGENSTEIN: ¿Has pensado que en lo que dije sobre los sueños sustituí el sueño pasado por el presente narrativo?

GEACH: No, pensé en el hecho de que «él tiene la intención de...» se refiere a lo que hará *después*, no a lo que está haciendo.

WITTGENSTEIN: No, la referencia al pasado es esencial.

Supongamos que una persona a la que se le encarga hacer una operación de cálculo, *dice* que hace esto en su cabeza: A B A B C E C D. Yo digo: «¿Estás loco?» y entonces él traduce esas letras a una multiplicación correcta. Podría ser que alguien dijera: Él no hizo *lo mismo* en otra parte, él hizo algo diferente y luego lo interpretó como un sueño. (Al narrar un sueño decimos: «Supe que...»; «Supe que ella venía de Rusia».) Bueno, quizá pensáramos que no es lo mismo lo que sucedió en su mente que lo que sucede normalmente al *poner por escrito* una operación de cálculo.

Hasta ahora estoy presuponiendo una regla de traducción; pero no es necesario que haya una; y ¿es necesaria la reacción de la memoria? ¿Tienes que estar seguro de haber realizado cada uno de los pasos?

¿Recuerdas haberte movido continuadamente y no a saltos —desmaterializándote y rematerializándote? Puede ser que yo me haya quedado dormido sin darme cuenta, e igual tú. El *sentimiento* de una vida discontinua así sería diferente. Ahora bien, ¿está claro que esto no ha sucedido en el cálculo?

«¿Cómo pudiste hacerlo, si no diste todos los pasos?» Pero eso es una *teoría*, y la teoría opuesta de que no diste todos los pasos es posible también.

Supongamos que cuando pregunto a alguien «¿En qué punto estás ahora?» me responde: «Déjame en paz» o «No sé decirlo». Los artistas del cálculo se comportan así, y seguramente *calculan* a nuestra usanza. Ahí la reacción de la memoria no es esencial.

GEACH: El único artista del cálculo del que he tenido noticia no era capaz de reproducir los pasos sobre el papel; mientras que cualquier tipo normal *podría* hacerlo sobre el papel aunque no fuera capaz de hacerlo «en su cabeza».

WITTGENSTEIN: Efectivamente, y quizá el obtener un resultado de ese modo no se denominaría con el mismo nombre que el cálculo de la persona normal. Pero confrontemos esto con mi historia de alguien que es capaz de adivinar los resultados partiendo de algo diferente. ¿Estoy obligado a llamar a esto cálculo?

GEACH: Eso va en la dirección de lo que usted dice: que no se puede calcular «en la cabeza» a menos que se haya aprendido a hacerlo sobre el papel.

WITTGENSTEIN: En esa dirección van las cosas, efectivamente; pero sólo se *sugieren*. Aquí no se trata de si uno puede confiar en su memoria o no.

Supongamos que el Sr. Hunt escribe signos extraños y alguien los interpreta como una multiplicación y dice: «*Aquí* hay un fallo». ¿Decimos entonces: «Después de todo, el Sr. Hunt ha multiplicado»?

Se podría decir que esto es un asunto de ser capaz de decir (ahora) el resultado y tales o cuales tropiezos habidos; el «recuerdo» podría borrarse; como en el caso del muchacho que dice: «Fui a visitar a mi abuela», y yo replico: «Tú lo has soñado».

Él se inclina a decir: he hecho la operación.

Puedo enseñar a un muchacho a calcular de cabeza. Pero aunque se pueda decir que hay una actividad por su parte en el hecho de sentarse y pensar, no es una actividad que haya aprendido observándome a mí, cómo lo hago.

Al describir este caso *¿he* de decir que ha calculado? (A) El puede ofrecer el resultado y decir asimismo dónde está cuando se le interrumpe. Así pues, *parece que* estuviera haciendo un cálculo en alguna parte.

Cfr. mi analogía del otro día respecto al dibujo de un templo griego. Dije que el *mejor modo* de describir las líneas fragmentarias era considerarlas partes del dibujo de un templo griego. (¿Por qué? (a) Podría ser que esa des-

cripción fuera una explicación; que el dibujo, por ej., estuviera realmente conectado con el templo. (b) Lo mismo en otros casos.)

(B) Él *dijo* espontáneamente que había calculado.

¿He de decir ahora, en vistas a (B), que él ha calculado? En cualquier caso él usa «calcular» de un modo nuevo.

«El es fiable y tiene buena memoria; así que sabe perfectamente que lo hizo.»

Pero los criterios de la memoria nos abandonan aquí. «Yo recuerdo» iba unido a descripciones de *acontecimientos pasados*; y lo mismo sucedía con el pretérito. (La enseñanza sólo se produce en conexión con recuerdos verídicos; por la misma razón, tampoco se pueden enseñar nombres de colores a un niño que nunca haya visto colores, que sólo haya tenido alucinaciones de color.)

Si él dice que calculó, es que ciertamente su memoria le ha fallado esta vez; puesto que (en el único sentido de la palabra con el que contamos hasta ahora) no ha calculado realmente.

Cuando un niño aprende nombres de color, aprende primero «Esto es rojo» y no «Esto me parece rojo». No podría aprender esto último en primer lugar. El juego de lenguaje en el que se usa «Veo algo rojo» o «Esto parece rojo» depende de nuestro conocimiento de cómo decir «Esto es rojo».

Si un niño llama «negro» a un objeto rojo (dejando aparte el daltonismo) podemos decir: (a) «Todavía balbucea, ha olvidado el nombre de ese color», o (b) «Le parece así (porque está mirando a través de unas gafas de color)». En ese caso le estamos tomando en serio y estamos utilizando un nuevo juego, que después le enseñamos.

Supongamos que un filósofo ha enseñado a su hijo a decir: «Esto parece rojo», «Esto parece dulce», etc. ¿Realmente ha enseñado algo al niño?

MALCOLM: El niño no habría aprendido nuestro uso porque le faltaría el contraste entre «es» y «parece». Si alguien es capaz de decir en cualquier momento en qué punto de la operación está, ello obliga casi a decir que ha calculado.

WITTGENSTEIN: Eso lo convierte en una descripción simple y útil. Pero podrías decir: Cuando se le interrumpió, esto fue lo que dijo (un paso de la operación de cálculo).

Se hacen muy pocas observaciones mirando a superficies coloreadas. Pero supongamos un mundo en el que en una pared se movieran círculos negros de acuerdo a leyes mecánicas. (Nos interesaríamos o bien por el mecanismo que proyecta los colores, o bien por el proceso químico que se produce en la pared. Pero podría suceder que las leyes de colisión de las manchas de color fueran irreductibles ya. Es muy importante que en nuestro mundo no haya

tales leyes.) Supongamos ahora que hay ahí, por ejemplo, la sombra de una caja de la que sale humo. ¿*Hemos* de llamar a eso la figura de una caja de la que sale humo? En absoluto.

GEACH: Si alguien da en voz alta todos y cada uno de los pasos del cálculo mental que está haciendo, sólo muestra con ello que puede calcular en voz alta —no es necesario que cada uno de los pasos haya estado en su mente.

WITTGENSTEIN: No, él no muestra *sólo* eso.

¿Cuál es el interés de decir: «Di cada uno de los pasos en mi mente»?

Lytton Strachey describe los pensamientos de la reina Victoria agonizante. Pero ¿qué uso puede hacerse de ello? Tal como allí aparecen no tienen uso alguno en absoluto.

Puedo imaginar qué piensa alguien y a veces puedo preguntarle.

En un momento u otro aprendemos a responder a la cuestión: «¿Qué has pensado?». De ahí se extraen todo tipo de consecuencias importantes. Quiero que consideres como un uso completamente nuevo del lenguaje manifestar lo que piensas —no como decir lo que *comiste*. Aprendemos a hacer eso en casos en los que ello resulta importante —no en casos como el de la reina Victoria, que no son más que un entretenimiento basado en los casos normales.

La *ficción* es sorprendente. ¿Por qué nos interesa?

MALCOLM: En cierto momento los niños pierden el interés, cuando lo que aprenden no es verdadero.

WITTGENSTEIN: Supongamos que preguntamos qué tipo de persona era la madre del rey Lear. ¿Qué hemos de decir? ¿«Él no tenía madre» o «No sabemos»?

Si uno de nosotros dibuja unos cuantos cuadrados sobre un trozo de papel y pone dos peniques y una libra encima y dice que así es como se da jaque mate con dos torres, eso tiene importancia debido al juego del ajedrez en su totalidad. Así, la historia de la reina Victoria es como un movimiento en un juego más amplio; o como un despacho de billetes en una gran estación de ferrocarril.

GEACH: Supongamos que alguien mejora su cálculo cuando lo hace en voz alta, igual que mejoramos nuestros sueños al contarlos.

WITTGENSTEIN: Pero quizá *prefirieras* decir que la *memoria* mejora las cosas. O registraras simplemente los recuerdos sin intentar discernir entre los buenos y los malos.

La cuestión es qué *uso* se hace del relato. Por ej., si alguien me dice que hizo un cálculo de cabeza prescindiendo de ciertos pasos, quizá sepamos entonces lo que hará cuando calcule en voz alta —*a veces* no conseguiremos nada con ello, pero eso no importa.

¿Por qué nos interesan las figuras de una batalla ficticia?

Supongamos que hablamos de hacer un cálculo irreal; no de calcular en la cabeza/alma/etc. —Hablamos sobre el comportamiento de alguien y usamos también su propia expresión; por ej.: «Calculé de tal y tal modo». Reconocemos criterios de verdad y falsedad. Si él dice: «He llegado a tal y tal sitio» y no puede reproducir el cálculo hecho, es posible que digamos que lo hizo o es posible también que no sepamos qué decir.

Tenía razón Malcolm cuando dijo que nos vemos casi obligados a decir que lo hizo, ya que es verdad que nos resultaría muy difícil introducir un nuevo modo de consideración del asunto, una nueva fraseología.

Se trata de un concepto típicamente psicológico, de una especie de verbo. La primera persona del singular del presente de indicativo se usa claramente de otra forma que la tercera persona o que el pretérito. Juzgamos lo que *él* hace por su comportamiento, incluyendo lo que dice. La primera persona del singular del presente de indicativo *no* se verifica por una observación de conducta.

Esto representa una asimetría comparado con «yo como», «él come», etc. La asimetría aparece *sólo en la comparación con otros verbos.* No se considera asimétrica o heterogénea una pipa porque sea delgada en un extremo y bulbosa en el otro.

Supongamos que se dice que esto es una característica, no de los *conceptos* psicológicos sino de los *fenómenos* psicológicos. Bueno, podemos señalar hechos referentes a fenómenos psicológicos que corresponden a esas peculiaridades de uso. Sólo que no se trataría de hechos tal como se los considera de ordinario.

Uno de esos hechos es la privacidad de la experiencia. «No puedo saber lo que otro piensa, siente, intenta, etc.» Hay confusión respecto a «no puedo saber». Se podría decir: «*Puedo* saber, y a menudo sucede, qué piensan otros cuando les duele algo, etc.; y no puedo *saber* que me duele algo: simplemente me duele algo».

El hecho es que a menudo me confundo respecto a los pensamientos, intenciones, etc., de la gente. Supongamos una tribu cuyos miembros murmuran constantemente y que la experiencia les proporciona el poder de adivinar los pensamientos, etc., a través de los murmullos. Es importante que este tipo de cosas no sea corriente entre *nosotros.*

Tomemos ahora las intenciones. Cuando veo que alguien sale de su casa, normalmente no sé dónde tiene la intención de ir. Pero supongamos que pudiera decir «Tendero —clase— compromiso» y que esto fuera correcto. De hecho, esto es algo tan raro como los adivinos y profetas. Que se trate de algo raro es *importante.*

¿Es la asimetría nada más el modo en que contemplamos los fenómenos, o es algo de los fenómenos mismos? ¿Podríamos haber contemplado el asunto de otro modo?

Supongamos que pudiéramos observar los movimientos de la laringe de una persona cuando calcula «en la cabeza» y que esto fuera lo interesante; la reacción de la memoria puede servir para probar a esa persona, pero ella misma es lo importante; puedo incluso hacer caso omiso de las observaciones de su memoria como si se trataran de mero balbuceo, como si hubiera dicho que vio manchas flotantes de color durante la clase. Pudiera ser que la prueba de su capacidad dependiera, por ej., de la observación de su laringe. En ese caso, es posible que el recuerdo careciera de toda importancia, excepto quizá para el psicoanálisis. En ese caso, la expresión «calculé» *no* sería tan interesante como lo es ahora. Es posible que los sueños no interesen a la gente que no cree ni en el psicoanálisis ni en la precognición.

Todos los problemas extraños surgen al decir: el interesado es el que sabe, los demás sólo pueden *conjeturar*. ¿Cómo ha aprendido él a decirlo? Falta el lazo de unión esencial. ¿Cómo sabe que lo que tiene se llama dolor? Y si dice: «Puedo equivocarme con respecto al nombre, pero sé lo que tengo» —¿sabe siquiera qué significa «tener» en ese uso de la palabra?

¿La asimetría entre la primera y la tercera persona del presente de indicativo de los verbos psicológicos depende de una característica de los acontecimientos psíquicos? ¿Del hecho de que la primera persona exprese un estado de cosas dentro de mí, que sólo yo puedo conocer, y la tercera persona informe sólo sobre el comportamiento de alguien?

Eso no vale. Es absurdo decir de la tercera persona que es una expresión de conocimiento indirecto, ya que aquí tampoco tratamos del conocimiento directo. No sucede como con la lluvia, que la puedo ver o inferir por el ruido, por la humedad de la pared, etc.

Cuando decimos que no podemos pensar los pensamientos de otro, sentir su dolor, etc., ese «no podemos» es lógico, aunque haya experiencias envueltas en él. Si pincho al Sr. Hijab con una aguja yo no siento dolor normalmente. Y si alguien piensa de mí que estoy loco, eso es algo de lo que a menudo no me doy cuenta, aunque a veces sí.

Al describir la asimetría, ¿estoy describiendo conceptos psicológicos o fenómenos psicológicos? Si considero la memoria como un fenómeno psicológico, ¿a qué me estoy refiriendo? Un filósofo dirá: los fenómenos psicológicos son cosas que suceden en la mente de alguien; yo sólo puedo conocer acontecimientos que sucedan en mi propia mente, no en la de otro.

En este momento preciso no tengo dolor; si me pinchas con un alfiler, ¿cómo sé que ese dolor se asemeja a lo que he aprendido a llamar dolor?, ¿o

siquiera que el recuerdo que tengo ahora es como los recuerdos previos? *Este* recuerdo no puede ser comprobado. La memoria nos engaña a menudo. Decimos que alguien tiene buena o mala memoria para números de teléfono; ¿a qué nos referimos cuando hablamos de buena memoria para el dolor o para los recuerdos? ¿Puedo decir: el estado presente es un recuerdo? Esto no sirve de ayuda, porque ¿cómo puedo *usar* el nombre? Así pues, la idea de que los fenómenos psicológicos son conocidos interiormente se viene abajo. Pero la idea de que conozco fenómenos psicológicos mirando al otro es igualmente absurda.

Supongamos que intento poneros un ejemplo de memoria. Digo que recuerdo lo que comí esta mañana. Pero ¿os dice eso algo sobre mi acto de memoria o sobre lo que he comido esta mañana incluso?

¿Qué significa decir que observo fenómenos psicológicos en mí mismo/en otra persona? Observo dolor en otra persona si reparo en su comportamiento; por ej., cómo en determinadas circunstancias se sujeta el carrillo y se queja.

«Observo mi propio dolor.» ¿Cómo? *No*, desde luego, teniéndolo; podría constituir una observación de mi dolor decir: «Me gustaría sujetarme el carrillo y quejarme». ¿Cómo he aprendido esas palabras? Ciertamente nadie me *mostró* el deseo de sujetarme el carrillo y quejarme.

¿Qué es observar? Si estoy sentado en una postura observante y un escarabajo se desliza ante mis ojos, aunque mis ojos le sigan no llamamos a eso observar un escarabajo; y hablar sobre el escarabajo no es, obviamente, una observación. Pero usamos como criterio de que alguien *ha observado algo* el que diga algo *después*: «Curioso animal», por ej.

¿Es una experiencia el observar? Se puede objetar a ello que la observación es una actividad. Pero ¿qué es una actividad? *Prima facie*, movimiento corporal. Pero no cualquier movimiento: no que la silla ceda, ni el latir del corazón. Tiene que ser un movimiento voluntario. Pero ¿qué es un movimiento voluntario? Si sacudo voluntariamente la cabeza ¿es ello una sacudida de cabeza o algo diferente? Parece que lo que importa es ese «algo diferente», la VOLUNTAD, es decir, algo que acontece en mi alma, o sea, una experiencia.

La distinción entre activo y pasivo —te lanzo un libro y me lanzas un libro— parece haber desaparecido. Si la voluntad sucede, sucede ella misma. Se podría decir «desea» igual que «llueve» [19]; así que, después de todo, soy pasivo en la volición.

¿*Qué* sucede cuando deseo? ¿Una decisión? La mayoría de las veces *no* decidimos antes de la acción.

[19] En impersonal ambas expresiones entre comillas: «it wills» («Will», «voluntad»), «it rains». *(N. de los T.)*

Supongamos que alguien dice que lo que importa es *intentar* mover el propio cuerpo. Pero la mayoría de las veces no lo intentamos —no intento hablar o coger un libro.

Se desea encontrar algo en la mente a lo que llamar acción real. Cuando se intenta algo y se fracasa en ello, se puede decir que se ha ejercitado la voluntad; así que la volición tiene que ser una tentativa, independientemente del movimiento concreto. Pero, como dije, la mayor parte de las veces no se trata de una cuestión de tentativa.

Lo mismo sucede también con la idea de un sentimiento de inervación. Innecesario decir que nadie ha efectuado investigaciones para probar que se tiene un determinado sentimiento cuando, y sólo cuando, hay inervación voluntaria. La raíz de la doctrina es «Pero TIENE que haber...».

Lo mismo sucede con la idea de decisión. ¿Tengo que decirme a mí mismo (voluntariamente): «Que así sea», antes de decir o hacer algo diferente?

¿En qué casos usamos la expresión «actuó voluntariamente»? Yo observaría los actos del interesado y le preguntaría. Y, con respecto ahora a «actué voluntariamente», ¿dependo de la observación o de un sentimiento especial? ¿Cómo distinguimos movimiento voluntario e involuntario? Un niño aprende a andar, intenta alcanzar la comida. A esto lo llamamos nosotros un movimiento voluntario. Si tropieza, decimos que el traspié es involuntario. Llamamos voluntario a todo lo que podemos *ordenar* a un niño que haga. «No comas tan rápido» —decimos que comer es voluntario.

Hasta aquí, ninguna conexión con el sentimiento. No digo que no *haya* conexión alguna. Si mi brazo se eleva involuntariamente digo «¡Vaya!», pero no si se levanta voluntariamente. «¿Por qué has de asombrarte tanto? Lo has levantado tú mismo», decimos. Dibujar un círculo es algo voluntario; los defectos e irregularidades del círculo son involuntarios.

Es un hecho importante que exista (a veces) una decisión de moverse. Un ser humano dice algo y su cuerpo actúa acordemente. «Pero eso no es todo.» —También es un hecho que no me asombre. Supongamos que alguien siguiera siempre mis movimientos, que moviera la cabeza como yo. Eso sí me asombraría.

Si tiro algo ¿diremos que se siente de modo completamente diferente a como se sentiría si fuera involuntario? ¿Qué se puede decir? Se está tentado de decir que se HA de sentir diferente, ya que de otra manera ¿cómo *sabría* yo que *yo* he tirado algo?

Podrías decir: ¿Cómo diferenciamos una cosa de otra? Pero ¿cómo sé yo cómo diferencias tú? ¿Cómo aprendiste a decir: voluntario o involuntario? ¿Qué interés tienen las respuestas?

Es como quienes dicen que sienten dónde está la mano. *Ellos pueden describirlo.* Quizá no pudieran hacerlo si estuvieran anestesiados, pero esto no significa que el sentimiento les haya dicho dónde está la mano.

Puedo imitar con una mano lo que hace la otra. ¿Hago entonces que la sensación en una mano imite la sensación en la otra? Muevo la mano izquierda de alguien y le entreno para hacer los movimientos correspondientes con la mano derecha. «El *siente* lo que hago» sólo puede significar que la anestesia de su mano izquierda pondría fin a los experimentos.

Tomemos la idea de esfuerzo. ¿Cómo aprendemos las palabras «Me esfuerzo a mí mismo»?, «Esto es duro»; «¡Uff!» es la expresión natural al levantar un peso. Todos nosotros podemos imitar a alguien que levanta un peso. Sería desconcertante que un niño gruñera cuando pasa las páginas y no cuando levanta un peso. En ese caso, observaríamos, quizá, el estado de sus músculos.

Podría decirse: «Ahí tiene que haber un sentimiento». Hay una sensación, sí, pero ¿es eso el esfuerzo? ¿Cómo aprendí la expresión «Estoy esforzándome mucho»? Un niño comienza gruñendo, haciendo muecas, etc., y luego se le enseña a decir: «Estoy esforzándome mucho».

Comparemos miedo y gran esfuerzo. Hay expresiones de dolor: llorar, gritar, etc. Cuando un niño se hace daño le enseñamos a decir: «Me he hecho daño a mí mismo». Ese es el clavo del que hemos colgado la expresión. Pero aprendemos «Me estoy esforzando mucho» en circunstancias completamente diferentes; a saber, cuando *hacemos* algo.

Supongamos que alguien realiza tantos esfuerzos que se hace daño. Incluso así, «Me estoy esforzando mucho» no está colgado del mismo gancho que «me duele».

MALCOLM: Es mucho más complicado. Él quiere hacer algo, ello le lleva tiempo y realiza ciertos movimientos corporales.

WITTGENSTEIN: No estoy haciendo conductismo. «Tengo dolor» no significa «grito»; sustituye al grito o a otras expresiones de dolor. ¿«Me esfuerzo mucho» sustituye a expresiones de sentimiento? Las circunstancias son aquí completamente diferentes: cuando se me ha dado una orden, por ej., y comienzo a hacer lo que he aprendido, las consecuencias y el tipo de interés son completamente diferentes.

¿Por qué decimos «Él siente que se está esforzando mucho»? Lo que él siente es dolor en el bíceps, fricción en el cuello del abrigo, etc. No está bien ni siquiera decir: «Él *sabe* que se está esforzando mucho». «Sé que me estoy esforzando mucho» significa simplemente «Estoy esforzándome mucho».

¿Se reconoce el dolor, el esfuerzo duro, etc.? No importa si se hace, ni si se reconoce correcta o incorrectamente. Decimos que alguien ha aprendido

a usar tales o cuales palabras sólo cuando se comporta como un ser humano normal. Si un niño apareciera radiante cuando se hace daño y gritara sin razón aparente, no se le podría enseñar a usar la palabra «dolor». Aunque le enseñáramos a usar esa palabra en lugar de gritar, ello no tendría todavía consecuencias como la de llevarle al doctor; sería un nuevo uso. No se le podría enseñar nuestro uso de palabras psicológicas.

Después de que se le ha enseñado, el niño tiene que usar la palabra de un modo normal. Habrá excepciones, pero el punto de referencia es la vida humana ordinaria y mientras más nos alejamos de la vida humana ordinaria menos significado podemos dar a tales expresiones.

MALCOLM: Algunas expresiones son más importantes que otras; por ej., contracción es más importante que contorsión de la cara. Si un niño sonríe cuando se quema porque hay algo extraño en sus músculos faciales, hablaríamos con todo de dolor.

WITTGENSTEIN: El uso de expresiones psicológicas presupone una gran conformidad con la conducta ordinaria. La contracción podría ser completamente inconsciente. —Los criterios se solapan unos a otros —un perro «sonríe» meneando el rabo. No se trata sólo de la sonrisa —hay ruidos, etc.

MALCOLM: La contracción es más importante, sin duda.

WITTGENSTEIN: ¿Por qué y cómo más importante? Si irritas con ácido un anca de una rana descerebrada, la otra anca se lo limpia, restregándola. Se dice que la rana no siente. ¿Qué dices a eso? Podrías decir que la contracción fue un reflejo nervioso y que la expresión facial mostró que el niño realmente no sentía dolor.

MALCOLM: Yo diría que algunos comportamientos van conectados con dolor por definición y algunos conectados con dolor sólo como una cuestión de experiencia.

WITTGENSTEIN: ¿Es arbitraria la asimetría de la primera y tercera personas? He hecho que parezca un lenguaje en el que la primera persona del singular signifique «yo escribo» y la tercera persona «él ríe». ¿Qué *se esconde detrás de* —qué *refleja*— la asimetría?

¿Qué tipo de fenómenos he de buscar?

«Tengo dolor» es una *expresión de dolor*; la persona que aprende «tengo dolor», aprende un nuevo comportamiento de dolor; no como cuando aprende «él tiene dolor».

Podríamos contar con un verbo para «tengo dolor» y con otro para «tiene dolor». Si encontráramos esto en otra lengua nos parecería un mero accidente del idioma.

Eso no nos interesa. Pero sí estamos interesados en: (i) expresiones primitivas de dolor, llorar, retorcerse de dolor, etc.; (ii) causas de dolor, etc., que-

maduras, cortes, etc.; (iii) medios para aliviar el dolor; (iv) reacciones emocionales ante el dolor; (v) efectos del dolor —por ej., no podría confiar en un trabajador que tuviera dolores.

Supongamos que nuestra filosofía es que nuestros esclavos no son humanos y no sienten dolor. Pero con el fin de hacerles trabajar hay que enseñarles un lenguaje, incluyendo verbos psicológicos, ya que ellos han de decirnos dónde les duele para ir en busca al doctor. —Y así, por extraño que parezca, su lenguaje se corresponderá con el nuestro, a pesar de que no tengan alma.

Si digo que tengo dolor, dependerá del acuerdo de mi conducta con la tuya *a otros respectos* el que puedas llegar a emitir el juicio: «Tiene dolor».

¿Cómo puede residir nuestra concepción del dolor en el uso de la palabra, si puede haber accidentes idiomáticos faltos de interés? —¿Tiene la gente la misma concepción de algo aunque use verbos completamente diferentes para ello?

Cuando vemos gente que gime, llora, etc., ¿qué es lo que nos dice cómo hemos de ordenar los fenómenos de dolor? Distinguimos un quejido con dolor de otro sin dolor por medio de diferentes criterios: por ej., porque el interesado se haya lesionado él mismo. Pero ¿necesitamos agrupar los fenómenos de ese modo?

Agrupamos libros, y también mesas. Pero podríamos trazar nuestros límites de modos completamente diferentes. No necesitamos de tales conceptos para la descripción de esta sala.

De los esclavos nos interesa su comportamiento sólo en vistas al trabajo que pueden realizar. ¿Por qué habría yo de reparar, si no, en si un esclavo se rasca o grita?

¿Por qué habría de reunir en un mismo grupo una expresión facial de alegría y una expresión de alegría manifestada en movimientos corporales?

Cuando un esclavo dice: «Estoy deprimido», cuento ya con que trabaje mal, contagie a los amigos, etc. Le enseño a darme una señal de la que yo pueda inferir cómo se va a comportar más o menos, esto es: las palabras «Estoy deprimido».

Si observo el comportamiento de un esclavo y digo: «Está deprimido», infiero el comportamiento futuro del comportamiento presente y pasado. Pero si él dice: «Estoy deprimido», me da una señal de su comportamiento futuro sin observarse a sí mismo.

No es sorprendente que me fije en determinados tipos de comportamiento que me resultan importantes; por ej., el que alguien me enseñe los dientes es peligroso. Puedo reunir señales de peligro y decir: «Está enfadado». Y lo mismo para «está deprimido», «está alegre», etc. A primera vista no

se pondrían juntos en un mismo grupo tamborilear con los dedos sobre el pecho y mostrar los dientes, pero ambas cosas son señales de peligro. Asimismo, un gesto amistoso y uno de enfado puede que sean visualmente similares, pero sus consecuencias son diferentes. Si contáramos con un verbo para expresar un comportamiento colérico, podría uno observarse a sí mismo y decir: «Me comporto-enfado». Ahí no hay asimetría; es semejante a «yo juego al ajedrez» y «él juega al ajedrez». Con el verbo psicológico no sucede así; la expresión «Estoy enfadado» es *ella misma un signo de enfado*. Podemos fiarnos de la reacción de alguien. Esto es característico de nuestra concepción del enfado, de la depresión, etc.

Hubo una teoría (James-Lange) según la cual una emoción es una sensación corporal generalizada. «Alguien está triste porque llora», dijo James, pensando que forma parte de la tristeza de esa persona su propia *sensación* de que está llorando. Aquí aparecen los mismos problemas que aparecen al convertir una volición en una experiencia. El paradigma de la experiencia es la experiencia de los sentidos complementada por las sensaciones kinestésicas y somáticas. La depresión, por ej., es la suma de sensaciones en el cuello (que se dobla), en el corazón, en los músculos del pecho (tono alterado), etc. James pensó que confirmaba su teoría el hecho de que cuando alguien imita una emoción de alegría o pena *siente* alegría o pena.

Se diría que uno se apena en su alma, no en su estómago, ya que no se le ocurriría esperar que se le quitara la pena por el hecho de liberarse de una sensación desagradable en el estómago. Se aprenden las expresiones «estoy deprimido» o «estoy enfadado» en diferentes circunstancias —o, más bien, hay que *usarlas en diferentes circunstancias* con el fin de que otros puedan decir que se han aprendido correctamente.

Consideremos la tribu de antes. ¿En qué circunstancias requiero las señales «estoy deprimido» y «estoy enfadado»? Los miembros de la tribu aprenden «dolor en la nuca» mediante acciones determinadas; por ej., tocándose en el lugar que les duele. En el caso del dolor de cabeza —hasta hoy no sabemos qué tejido se ve afectado en el dolor de cabeza— lo decisivo es que el interesado se sujeta la cabeza con las manos. Generalmente suponemos que si alguien «siente dolor» fuera de su herida hay alguna explicación para ello; por ej., el curso de los nervios. Lo decisivo es que el interesado de que hablamos señale, por ej., el lugar en que le duele y luego aprenda a decir: «Me duele aquí».

Si alguien señala su rodilla podemos decir:

Señala su rodilla porque tiene una herida en ella, pero NO porque esté allí su *dolor*. El «conocimiento» de dónde está el dolor consiste simplemente en señalar un punto y decir «¡Ay!» o un sustituto verbal suyo.

Pero en el caso de la depresión no se presenta este tipo de reacción. Falta el gesto de señalar la parte donde siento la depresión.

¿Cuál fue el motivo de la teoría de James?

MALCOLM: A James le hubiera gustado describir la depresión según el modelo del dolor; y dado que la depresión no está localizada como el dolor, hizo de ella una sensación corporal general.

WITTGENSTEIN: No. La expresión «me duele» va unida a ciertas reacciones locales, por ej., a curar la rodilla; nada de eso sucede en la depresión.

James cree que tiene que hacer esa conexión porque entiende el dolor y la depresión como dos experiencias del alma, mientras que nosotros decimos que los conceptos no necesitan siquiera ser comparables.

Las palabras de los miembros de la tribu para la depresión y el dolor me resultan importantes en vistas a su comportamiento futuro; pero ¿es comparable su importancia?

Tengo las señales siguientes: (A) Una palabra como «dolor», usada en conexión con cierta parte del cuerpo, normalmente una parte herida. En este caso acompañan medicinas para esa parte, anestésicos, etc. (B) «Depresión». Cuento ya con que trabajará mal, pero, por ej., no me preocuparé de sus ojos si llora. (C) «Deseo» —usado con nombres de comida, etc. Esto va unido a darle «lo que desea», etc. (D) «Intención» —acompañada de un verbo para una acción que espero que se produzca después.

Esas señales no sugieren por ellas mismas que algo comparable suceda en alguna parte. Tienen usos muy diferentes.

GEACH: ¿Qué sucede con la experiencia primitiva de sentir emociones en el corazón, el intestino, etc.?

WITTGENSTEIN: No sé si un enamorado se llevaría *espontáneamente* las manos al corazón, pero podría ser. Por otra parte, esa reacción podría ser algo adquirido.

Se siente que lo apropiado en un determinado caso serían «tonos bajos», o «tonos altos». Pero ese sentimiento mismo puede ser una cuestión de educación.

¿Diríamos que una tribu dice algo inapropiado cuando sus miembros dicen que sienten amor en la parte derecha en lugar de en la izquierda? —El brinco del corazón se ha tomado del brinco del ser humano con sus pies.

Observamos puntos sobre una pared que componen varias trayectorias. Esos puntos son importantes para nosotros. Hablamos del comportamiento de esos puntos. Pero puede ser que sólo nos interese saber cuántos lazos forman, cuánto se acercan a la forma circular esos lazos, etc.

Supongamos que alguien pregunta a qué se refieren las señales (A) hasta (D). No a la conducta de una persona, puesto que no son una descripción de

su conducta. El único fenómeno sobre el que hemos estado discutiendo es la conducta de una persona bajo determinadas circunstancias. Aunque sería bastante extraño decir que esas señales se refieren a la conducta.

Supongamos que alguien quiere introducir una figura: decir que esas señales, etc., son *descripciones* de algo que sucede *dentro* del esclavo. (Quizá invente una palabra nueva para mente o alma.) Así, se supone *entonces* que el esclavo tiene un sentido extra por el que ve dentro de él su propio dolor, depresión, deseo, intención. Esto hace muy similares todas esas expresiones.

HIJAB: ¿Por qué alguien habría de introducir esta figura? No sirve de ayuda.

WITTGENSTEIN: No hago ningún supuesto sobre la razón por la que alguien puede sugerir eso. Lo importante es: ¿Qué clase de figura habría de hacerme de lo que observa el esclavo para extraer las conclusiones pertinentes? Hemos de hablar ahora de fenómenos psicológicos. La figura tiene una especie de influencia igualatoria. Hemos de decir ahora que la persona de que hablamos, cuando ofrece esas señales diferentes, está simplemente observando fenómenos diferentes. Si las tratáramos simplemente como señales parecerían no tener nada en común.

Supongamos que tenemos descripciones de expresiones faciales de emoción. Por muy complicado que pueda ser el significado de tales descripciones, éstas son, no obstante, comparables. Aunque añadiéramos el modo de andar, seguiría la comparabilidad. Podemos hablar de un modo de andar alegre y uno triste, del mismo modo que hablábamos antes de una cara alegre y de una triste. Pero en el caso de tirar una piedra, por ejemplo, nadie se pregunta por la expresión facial del tirar piedras.

El sentido en el que es correcto hablar de consecuencias: es como si en nuestro caso de los puntos que se mueven estuviéramos interesados una vez en la distancia, otra en el ángulo, otra en la curvatura.

En un caso, mi interés puede ser: «¿Cómo he de tratarle?», en otro: «¿Cuál será en general su comportamiento?» o: «¿Cómo puedo protegerme a mí mismo?». Estas señales desempeñan roles totalmente incomparables.

Hasta ahora he hecho suposiciones simplificadas. Se puede decir que la simplificación deja fuera lo esencial. Eso es un error.

Supongamos que las señales hechas por nuestra tribu de esclavos son de la forma «Hago tal y tal cosa». (Podríamos contar con palabras especiales que enseñarles, distintas de nuestros propios verbos psicológicos.)

¿Qué sucede cuando el esclavo dice: «Tengo intención de hacer tal y tal cosa»? ¿Quién dijo que sucede algo? Esa cuestión no tiene sentido en este caso.

Puedes decir: «Tú, Wittgenstein, has prescindido de todos los procesos internos y ahora te sorprendes de no encontrarlos».

Lo que ha de parecer poco claro: hasta ahora he ignorado la posibilidad de la mentira; por ej., que un esclavo exprese dolor cuando no lo siente.

¿Qué significa esto en nuestra hipótesis? ¿Cuáles son los antecedentes y consecuencias de pretender que a uno le duele algo?

Broad dijo: «Quizá Jones no tiene dolor de muelas, pero cuando me compadezco de él creo ciertamente que le duelen». ¿Hay algún uso para este tipo de lenguaje referido a nuestros esclavos?

Cuando digo «Creo que tiene dolor de muelas» no se trata de una creencia metafísica. Los criterios serán en ese caso los mismos que son ahora.

Supongamos que usamos palabras, figuras, etc., completamente diferentes para el esclavo y para nosotros mismos. Entonces nuestra actitud comienza a cambiar. Decimos: «Esas cosas sienten dolor como nosotros». ¿Qué cambio supone eso? ¿Qué habla a favor y en contra de ello?

MALCOLM: Ahora ya no los tratamos como máquinas gastadas cuando no pueden trabajar.

WITTGENSTEIN: En efecto, nuestra actitud cambiará. Pero con todo podríamos mantener el viejo *lenguaje* que evita la figura de cosas que suceden dentro de los esclavos.

En ese viejo lenguaje las señales parecen tener usos incomparables.

Pensemos otra vez en nuestros puntos. Se puede decir: «A veces el punto se mueve en línea recta, a veces en curvas, a veces en forma de lazos, a veces en forma de olas»; pero *no*: «A veces en forma de lazos, a veces en forma de *grandes* lazos, a veces en línea recta *tras* un lazo».

Así pues, nos interesamos por la conducta humana de modos diferentes e incomparables: cuando decimos, por ejemplo, que alegría, deseo, intención son vivencias que parece que ellos tienen y que pertenecen a un mismo nivel, como oro, hierro, plomo, agua, se trata de vivencias comparables entre sí a pesar de sus diferencias. Pero si nos limitamos a *señales*, las cuatro *señales* tienen funciones completamente diferentes. —Sería muy engañoso que clasificara las actividades de los seres humanos según sus movimientos corporales. No es importante que un autor, un empleado de banco, un tendero hagan movimientos corporales diferentes; al describir su conducta son relevantes el destino subsecuente del manuscrito, caja, mercancías. No tomar esto en consideración es como no tomar en consideración una dimensión al describir un cuerpo y comparar para ello sólo cortes transversales.

Supongamos que alguien dice que sabe que algo está sucediendo en él. Pero *¿qué* es lo que sabe? La expresión «suceder en él» la ha *aprendido*.

Supongamos que evitamos decir que algo «sucede dentro de» los esclavos, pero los esclavos usan esa expresión espontáneamente. Nosotros usamos originalmente (supongámoslo así) esa expresión para lo que sucede en sus

estómagos. ¿Cómo hemos de reaccionar cuando ellos lo usen para estados mentales? Frente al niño que dice «tonos oscuros», no reaccionamos diciendo: «Bueno, después de todo *son* efectivamente oscuros».

¿Se puede decir que se advierte una cierta similaridad cuando se usa «en mí mismo» para la digestión y para los procesos mentales; o cuando se usa «oscuro» para tonos musicales y para colores? Esas asociaciones pueden *deberse* a la similaridad, pero no son *advertencias* suyas.

Köhler cita una imagen de un poeta: «Las gaviotas tienen aspecto de llamarse Emma», refiriéndose a que recuerdan a viejas tías burguesas. Y cree que esto manifiesta una asociación intrínseca del sonido «Emma», pero no tiene por qué ser así.

Supongamos que se dice de una palabra en un verso: «¡Qué blanda suena!». ¿Se necesita que haya algún tipo de similaridad entre la palabra y la blandura?

Köhler habla de la semejanza entre un sentimiento y su expresión —¿como si el alma temblara de ira igual que lo hace el cuerpo?

¿Que los esclavos digan que algo sucede en ellos (dibujando quizá algo dentro de ellos o bien señalando hacia su interior) confirma que tienen alma?

Hablamos de fenómenos psicológicos y decimos que un psicólogo en su laboratorio observa fenómenos psicológicos. Pero, innecesario es decirlo, lo que de hecho observa es el habla y otros comportamientos de la gente. Pero podríamos usar «fenómenos psicológicos» en un sentido diferente, a saber: para lo que no se observa pero se infiere de la observación de la conducta. Ahora bien, a nuestros esclavos no les hemos provisto de palabras para fenómenos psicológicos en este último sentido. Ellos hacen señales y lo que suceda cuando hacen señales no interesa.

Que digan: «Algo sucede en mi cabeza, en mi alma, etc.» sólo muestra que usan una figura determinada. Nada de lo que digan puede hacernos concluir que después de todo algo sucede en un médium.

Quizá te preguntes qué sentido tiene considerar una tribu confesamente ficticia. El interés radica en que eso nos puede llevar a comparar los fenómenos reales con los ficticios y a concebirlos, así, de diferentes modos al usual. Así, por ejemplo, ya no necesitamos comparar el pensamiento con algo que sucede «dentro», «en un lugar oculto».

¿Se puede pensar sin palabras? James cita la biografía de un sordomudo que recuerda cómo se preguntaba a sí mismo por el origen del mundo. Pero ¿qué significa eso? ¿En qué forma se planteó *esa* cuestión? ¿Miró el paisaje meneando la cabeza? Me inclino a decir al respecto: «Le parece que se planteó esas cuestiones, al menos eso dice, y yo no creo que mienta». ¿Cuándo diríamos que una persona piensa sin palabras?

GEACH: Cuando un sordomudo juega al ajedrez, desde luego.
WITTGENSTEIN: «Desde luego» no. ¿Y si *sólo* juega al ajedrez...? ¿Cuál es el entorno?

Supongamos un complejo sistema de acciones —medir, comparar, etc.— que puedan ser realizadas sin hablar. Diríamos que todo ello se hace inteligentemente. —Cuando yo era pequeño se me dijo que nunca se deja de pensar. Pero puede hacerse. Nada es más fácil; basta silbar una melodía o cantarla con palabras sin sentido...

Tenemos una imagen, según la cual el pensamiento acompaña a acciones. (Actuar sin pensar, pensando.) Eso plantea, por supuesto, las mismas dificultades que la imagen del pensamiento acompañando al lenguaje. —Podría haber un lenguaje en el que las palabras para el color fueran verbos; y así, algunos filósofos dirían que cuando una cosa azulea algo *sucede*, no en menor medida que cuando cambia el color. —Así «acompañamiento» invita a ciertas comparaciones. Piano y voz es el ejemplo primario. Realmente es un uso forzado decir que las palabras van acompañadas de una melodía, ya que nadie usaría esa expresión aplicándola al cambio de tono en el habla ordinaria; no se diría que *ellas* acompañan al habla. Podría decir: «Por favor, haz ruidos acompañados de pensamiento», queriendo indicar sólo: «Habla, no gruñas». —Pero al usar la palabra «acompañamiento» sugiero una comparación que puede inducir a error.

¿Hemos de decir que un ser humano que mide, inventa, etc., pero que no *puede* hablar, piensa no obstante? Si uno de *vosotros* mide, yo digo que piensa; pero sé que puede hablarme. Pero si un sonámbulo hace mediciones, *no sabemos* siquiera qué decir: si que piensa o que no piensa; podría decirse que este «No sabemos» es diferente a decir «No sabemos» como respuesta a «¿Qué sucede en su cerebro?» o a «¿Qué ha comido?». Supongamos que enseño a alguien a decir «¡Cállate!». ¿Qué respuesta elegir entonces? «No sabemos» deja una esperanza: puede ser que aparezca algún día un criterio.

Es como preguntar si el sueño contado por la mañana responde a un acontecimiento previo o es sólo un fenómeno de la memoria. Si planteamos una pregunta y no hay método de respuesta, puede haber sin embargo *esperanza* de encontrar un método de respuesta.

Supongamos que sustituyo el rey y la reina por dos cónsules en el ajedrez y luego pregunto qué hay que hacer para ganar. Malcolm daría una respuesta a la que replicaríamos: «Sí, ésa es una buena manera de ampliar el concepto». Obviamente, esto es algo completamente diferente que la resolución de un problema del ajedrez. Encontrar algo que haya de ser un nuevo criterio para saber si alguien piensa o no, es tomar una *decisión*.

En ciertos casos nos inclinamos a decir que una persona obra inteligentemente. Pero un cambio ligerísimo del caso —diciendo, por ej., que un sonámbulo repite lo que hizo despierto— basta para que no sepamos ya qué decir.

Imaginemos un lenguaje en el que el pensar se represente mediante varios verbos: verbos (i) para sentarse y pensar, (ii) para hablar, (iii) para actuar inteligentemente (medir, pesar, etc.). ¿Cuando estamos interesados en el concepto «pensar», estamos interesados en el uso de la palabra en nuestro lenguaje? ¿Es el mismo problema el que considera un filósofo de la tribu de que venimos hablando y el que considera un filósofo de nuestra lengua? ¿Es importante o no es importante la diferencia de lenguaje? ¿Es parecido al caso de la tumbona, que para nosotros es una «silla» y que en otro lenguaje quizá no lo sea? En *ese* lenguaje no se podría plantear la cuestión «¿Es esto todavía pensar?».

GEACH: Se podría preguntar todavía si la palabra (iii) se aplica a sonámbulos.

WITTGENSTEIN: Ciertamente, podría haber problemas filosóficos que se correspondieran aproximadamente con los nuestros. Los hablantes de ese lenguaje podrían preguntar si (i), (ii) y (iii) tienen alguna semejanza esencial. (Esta es la expresión típicamente filosófica: «*Propiamente* tal y tal cosa», esto es, «*Deberíamos* decir tal y tal cosa».) Así pues, no es correcto decir que lo que hago es describir el uso de la palabra «pensar».

La expresión «Un pensamiento le cruzó como un relámpago por la cabeza». Se tiene la idea de que el pensamiento existe antes de que se exprese en voz alta, ya que se puede decir lo que se *iba* a decir. Pero cómo decir que el pensamiento estaba ya preformado. Con ello vuelve a surgir el viejo problema. «Recordar la intención». «Iba a decir» es una reacción peculiar, no semejante a «Recuerdo la visita de mi tía», aunque sea esta expresión la que nos proporciona la figura. Es como si primero escribiéramos en taquigrafía cada frase y luego la pronunciáramos. Pero podría decirse que el pensamiento inicial es un croquis, del mismo modo que lo es de un cubo. —Si he de producir primero la frase en otro medio, tiene que haber un lenguaje y una regla de traducción. Pero ¿y si hago un croquis de la frase —«Z» podría ser «Malcolm»— de modo que lo que diga no sea un desarrollo de acuerdo con una regla...? ¿Un flash de pensamiento es algo parecido a lo que sucede cuando se rompe el freno de un reloj? Nadie ha pensado nunca, sin embargo, en medir la rapidez de un flash de pensamiento.

Supongamos que alguien adivinara de repente la ley de una serie. Dice: «Ahora lo veo». Pero ¿cómo sé yo qué le sucede? ¿Qué significa esa pregunta? Se está tentado de preguntar: «Cómo *es posible* que conozca en un flash?». Eso es absurdo. Puede ser que haya visto la fórmula con su ojo mental, y

puede ser que no. Aparte de ver la fórmula entonces —y puesto que *podemos* pasar de la fórmula a la prosecución de la serie— todo lo que haya sucedido es una prueba escasa, *no concluyente*, de su saber.

¿Cómo es que decimos «banco» dos veces, significando primero un banco de dinero y luego un banco del río? «¿Cómo lo haces *tú*?» *Yo* he visto una cierta calle Swansea que conduce de hecho a un banco; pero ¡qué poco concluyente es esto! «¿Qué sucedió?» tiene una respuesta: lo que se recuerda; pero esto no dice nada sobre el significado. Hay alguna vaga conexión —se puede *interpretar* lo sucedido.

«Flash de pensamiento» es *completamente* diferente de «hablar inteligentemente». Decir que es lo mismo, sólo que hecho más rápido, supone una definición como: «vomitar» = «comer hacia atrás». ¿O puede verificarse?

La cuestión «¿reside la diferencia en los conceptos o sólo en el lenguaje?» es vaga pero muy importante. Gentes que tuvieran tres verbos para «pensar» podrían aprender nuestro lenguaje. Podrían decir: «Los ingleses son extraños, sólo tienen una palabra» o «nosotros, torpemente, tenemos tres palabras». Eso es como decir: «Realmente tres cosas —realmente una cosa».

*

[Preguntado acerca de la naturaleza de los problemas filosóficos.]

WITTGENSTEIN: Un problema filosófico surge cuando estamos confusos, el primer fallo es plantear la cuestión.

Tomemos la teoría de James-Lange de que las emociones son sensaciones corporales difusas. A esto se lo llama una «teoría», pero no es una hipótesis científica. Se expone añadiendo: «¿Qué otra cosa *pueden* ser?» Podríamos contar con una teoría científica (correcta o equivocada) sobre emociones y glándulas. La teoría de James no tiene *ese* estatus; no remite a las pruebas. —Se podría enseñar filosofía (cfr. Platón) simplemente planteando las preguntas convenientes hasta que el interlocutor se recordara... ¿Se recordara de qué? En este caso, de que no se dice «Estoy deprimido» basándose en sensaciones corporales observadas.

Hay una dificultad con respecto al hecho de exponer algo. «*Tiene* que ser de este modo.»

La evitamos preguntando cómo se aprende a manifestar que se tienen molestias y cómo se aprende a decir «Estoy deprimido». Pero ¿por qué preguntamos cómo se aprenden esas palabras? En cierto modo no importaría que se aprendieran blandiendo una varita mágica.

Tiene una ventaja considerar técnicas simplificadas. Por ej., consideremos el uso de una señal para significar «Estoy deprimido». La consideración

de esta simple técnica, que puede aprenderse, basta para destruir la teoría de James-Lange, que no vuelve a levantar cabeza si añadimos otros usos más complicados del verbo «estar deprimido».

Este mismo ejemplo muestra que nos equivocamos al concebir todo el lenguaje como informe/descripción. —La teoría de James-Lange va unida a una falsa idea de una determinada idea relativa a determinados conceptos/al uso de determinadas palabras.

Podría explicar el dinero distribuyendo vales de papel intercambiables por mercancías. Pero esta descripción, por supuesto, sería muy incompleta. No se trata nada más que de un uso simple que me ha venido a la mente.

De esta manera nos vienen a la mente usos simples de palabras. Las palabras representan las cosas; «Wittgenstein» representa a Wittgenstein y «pasea» a pasea. Pero esto no nos lleva a ninguna parte y en la mayoría de los casos es inaplicable.

Se nos enseña «Me duele» cuando damos señales de dolor, pero aprendemos «Estoy deprimido» de un modo completamente diferente. Lo primero va unido a hacerse daño, señalando además con la mano el sitio. «Estoy deprimido» no está conectado con incidentes, con una caída por ej., ni con señalar una parte del cuerpo.

No se puede descubrir *ahora* que la depresión es un conjunto extraño de sensaciones corporales. Que los seres humanos *no sepan* que la depresión consiste en sensaciones corporales es algo importante.

James dice modestamente: «Esas sensaciones son todo lo que sucede en *mí*». Aquí hay una falta de claridad en los conceptos; no hay observación en esto. Si quiero saber cómo se comportan dos amigos cuando están juntos no entro en la habitación y miro. No hay duda de que James observó estas cosas —*cuando las observó.*

«El Sí mismo del Sí mismo consiste en tales sensaciones» —esto es confusión conceptual. Puede ser que cuando James piensa en el sí mismo del sí mismo tenga esas sensaciones curiosas en su cabeza, etc. La expresión «Sí mismo» no se usa para designar sensaciones de tensión muscular y cosas así. Aunque una tribu entera tuviera tales sensaciones la expresión «Sí mismo» no significaría tal cosa.

Observar las propias sensaciones musculares cuando se dice «uno», podría ser útil o no; pero lo que sí sería confuso, con seguridad, es que se esperara esclarecer de ese modo los fundamentos de la matemática.

La idea es: El Mí mismo está en mí y puede observarse por introspección.

Consideremos la señal: «Ahora lo veo». Puede que alguien observe lo que sucede en él mismo, pero esto no es nunca una prueba concluyente de que

haya comprendido. James tiene la idea de que se puede atrapar a sí mismo por sorpresa en una mirada introspectiva. La palabra «comprender» no se usa para lo que se observa en uno mismo.

Supongamos que se me dice que observe mi Mí mismo. Cierro los ojos e inclino la cabeza. De ese modo veo oscuridad y siento presión bajo mi barbilla: ¡*eso* es mi Mí mismo! Esto depende de una estructura peculiar del lenguaje, de ciertos símiles incorporados en él. Supongamos que yo dijera: «Observa el Hoy» —tú probablemente harías algo extraño.

Dite a ti mismo: «Eso está aquí» y luego di eso que estás pensando. Lo que digas vendrá determinado por tu educación.

El informe de James es un auténtico informe, pero no trata de lo que él piensa que trata. Si el Sr. Kreisel nos hiciera un informe introspectivo de lo que sucede en él cuando piensa en el número 0, no nos diría nada sobre el número 0. ¿Cómo se llegó a la discrepancia entre quienes dijeron que las matemáticas eran pensamientos y quienes dijeron que las matemáticas eran un juego como el ajedrez? Se podría comprender si hubiera realmente dos clases de matemáticas o si hablara de matemáticas una tribu *no* matemática. Pero que un matemático hable así...

Parece que en esos casos nos vemos obligados a decir uno de esos dos absurdos y no podemos pensar en otras posibilidades completamente diferentes.

Un grupo de matemáticos piensa en la actividad del cálculo, el otro piensa que eso significaría que las matemáticas tratarían de signos sobre el papel, y como eso no puede ser, tienen que tratar sobre pensamientos.

¿*Para qué* sirve siquiera la expresión «Sí mismo»? Si pregunto *para qué* sirve «tengo la intención de», se me dirá que para decir lo que sucede en mi alma; pero ¿por qué se habla tanto de esta descripción? ¿Qué tiene que ver el ruido de hablar con lo que sucede en mi alma? ¿Qué se puede hacer con la expresión «tengo la intención de»?, ¿o con la expresión «Sí mismo»? Si estoy confuso con respecto al uso de la palabra «libro» y pienso que significa «libreta», se entiende fácilmente el *tipo* de confusión. Yo mismo estoy señalando no sólo la confusión sino también la morfología de la confusión. Si se ve algo que tiene un filo de navaja puede ser que se pregunte qué hay que cortar, pero puede ser que no suceda esto en absoluto —el brazo de una balanza reposa también sobre un filo de navaja. Un enigma filosófico surge cuando se tiene una *morfología* limitada de los usos del lenguaje. —Podría caracterizar la conducta corporal de una persona —respiración irregular, pulsaciones, influencia de la respiración sobre los latidos del corazón—, pero esas cosas no están a un mismo nivel como la digestión, respiración, circulación.

(Ante la pregunta de cómo descubrir la morfología del lenguaje, respondió lo siguiente.) Tomemos la expresión «Sí mismo». Se comienza diciendo «Mi cuerpo» —pero ¿y si se han cortado trozos suyos? (Primero se pregunta qué representa una palabra y de ahí se pasa a un cuerpo.) Ahí comienzan entonces todo tipo de subterfugios. La torpeza es pensar que la palabra «Sí mismo» significa algo, del mismo modo que «cuerpo» representa al cuerpo; es decir, que representa algo dentro del cuerpo. Cuando se piensa en sustituir «yo sufro» por una señal, se ve que el primer fallo es considerar que «yo» *representa* algo. Intento hacer que veas que «eso no es así», pero también que no es *necesario* que sea así.

Peculiaridades de los conceptos psicológicos. Si se me pregunta qué entiendo por fenómenos psicológicos: entiendo pensar, sentir, ver, soñar, etc. Y bien, cuando un psicólogo trabaja en un laboratorio ¿qué fenómenos observa? Te dice que mires y que describas lo que ves. ¿Qué ha observado? Podrías decir: «Ha observado mis reacciones». Pero si los experimentos trataran sobre recuerdos ¿sería incorrecto decir: «Ha observado mi memoria»? *Puedes* decir eso también. Ello muestra que los fenómenos psicológicos son fenómenos y se observan en un *sentido* diferente que las reacciones. En lugar de «el concepto de pensar», etc., podríamos hablar de: «[la técnica para] el uso de ese verbo psicológico». Lo chocante es la asimetría: «yo pienso», a diferencia de «él piensa», no puede verificarse. ¿Se trata sólo de un modo extraño de usar una palabra? Si «Malcolm» significara a Hunt los martes a las 5, y a Malcolm los demás días, ello sería perfectamente consistente aunque muy extraño —y sin importancia alguna. Pero la asimetría con respecto a «yo pienso» no parece extraña hasta que no la señalo. La extrañeza se produce sólo cuando comparamos «yo pienso» con el paradigma erróneo; con «yo como», por ej.

¿Qué nos compele a usar verbos de este modo extraño? Se podría decir que hago que la combinación de la primera y tercera persona parezca heterogénea, externa, mientras que de hecho se sigue del concepto de pensar —la asimetría es sólo la manifestación de un principio subyacente. Si se entiende para qué sirve una pipa no se extraña uno de que no sea simétrica. Uno se inclina a decir: «El significado tiene que justificar el uso peculiar; el uso peculiar no constituye el significado, como dice Wittgenstein».

¿Por qué habría de interesarnos el pensar? Necesitamos saber todo tipo de cosas sobre la construcción de un puente, pero ¿los procesos en la mente de un ingeniero son más relevantes que una guerra en China? ¿Cuál es su interés? Armamos mucho alboroto acerca de los procesos internos del significar. Pero si una palabra produce un cosquilleo o una sensación de acidez en la boca ¿qué hay de interesante en ello? Se sabe aproximadamente qué

tipo de conexiones buscaría un psicólogo. Pero nuestro interés presente no es en absoluto de ese tipo.

Si preguntamos a alguien por el camino para ir al cine Regal, en lo que estamos interesados es en el camino, no en el proceso que se produce en su mente cuando oye la pregunta.

Para describir las dimensiones de los objetos en esta sala puedo usar toda clase de unidades. Se dice: la unidad es arbitraria. En cierto modo el concepto es como una unidad; depara un modo de descripción. —Si muestro un trozo de papel y digo: «Describe esto», tú puedes decir: «Eso es demasiado vago; si te aclararas a tí mismo sabría que me pides (que diga) cuánto mide». Si ahora señalara a la clase y dijera: «¡Abandona la sala!», se produciría una ambigüedad que podría deshacerse si tuviera un puntero largo en lugar de utilizar sólo mi dedo. Pero digo: «No intentes especificar el acto de descripción mediante el *objeto* que hay que describir, sino mediante la *técnica* de descripción. No pienses el color y la longitud del papel como dos *cosas* que soy incapaz de señalar separadamente debido a mi torpeza». Veo a alguien midiendo. ¿Por qué lo hace? «Para saber la longitud de la mesa». ¿En contraposición a qué? «En contraposición a: para saber la longitud de la *vara de medir*; o a: para frotar un trozo de madera con otro». Una tribu quiere saber cuántos tablones caben en un piso; vemos a sus miembros medir (lo que nosotros llamamos así) la longitud de la sala y la anchura de las tablas. Pero no necesitamos el concepto de «hallar longitudes»; podría ser suficiente decir que están averiguando cuántas tablas hacen falta. Alguien puede decir: «Nosotros podemos comparar longitudes mirando», pero ésta es otra actividad que puede tener, o no, la misma finalidad.

Supongamos que decimos: El uso peculiar de la palabra «pensar» viene justificado por la naturaleza del pensar. Pero ¿cómo investigamos la naturaleza del pensar?, o ¿cómo sabemos incluso que es eso lo que investigamos? ¿Qué tengo que observar para conocer la naturaleza del pensar? Si supiera la respuesta, ya conocería la naturaleza del pensar.

Queremos que alguien nos dé una definición del pensar —o que nos diga, más bien, cómo usamos la palabra «pensar».

¿Por qué reunimos en el mismo grupo la primera y la tercera persona de los verbos psicológicos, que son heterogéneas? ¿Tenemos necesidad de ello? «Tengo dolor» es como un gemido; es un comportamiento de dolor. «Tiene dolor» no es un comportamiento de dolor. ¿Por qué los agrupamos juntos?

GEACH: ¿Cuál es la diferencia —si hay alguna— entre «Yo tengo dolor» y «Mary tiene dolor», si es Mary la que habla?

WITTGENSTEIN: La asimetría sería más evidente si una tribu no tuviera pronombres personales, de modo que cualquiera se refiriera a sí mismo por su

propio nombre, no por «yo». «Mary tiene dolor» —la frase misma— es una expresión de dolor para Mary, pero para nadie más.

Supongamos que tenemos un verbo «doler-comportarse» que usáramos *simétricamente*. ¿Qué sucedería con la manifestación del dolor? Quizá no se usaran palabras; sólo se gemiría señalando el sitio.

Pero ¿qué sucede con el pasado? «Me he dolido-comportado» no vale; no se necesita haber mostrado dolor. —Si hablo de mi mesa ayer, no pongo «mesa» en pretérito, aunque podría haber un lenguaje en que se hiciera. Los colores, por ej., podrían expresarse mediante verbos; el papel blanquea hoy y blanqueaba ayer. Así podría decir: ayer meseaba (impersonal) aquí —como se dice «llovía».

¿Son arbitrarios nuestros conceptos psicológicos? Decir que nuestro concepto de dolor refleja la naturaleza del dolor es algo muy engañoso. ¿Entra el *tiempo*? Si hablo de la naturaleza de esta silla, el tiempo entra claramente. Si hablo de la naturaleza del hidrógeno... —bueno, hacemos experimentos con el hidrógeno para determinar sus constantes físicas y tenemos un buen número de criterios para saber qué es el hidrógeno. Que el resultado sea el mismo en diferentes ocasiones es una cuestión experimental —y si no es el mismo, sabemos por qué. (Por ej., si la densidad es diferente es porque la temperatura es diferente.) Y por eso no decimos que pertenezca a la naturaleza del hidrógeno tener una determinada temperatura, pero sí tener una densidad determinada, dadas una temperatura y presión determinadas.

Si nadie pudiera recordar más de X líneas de un poema, eso sería una proposición sobre la naturaleza de la memoria. Esa proposición contiene tiempo —nadie *en ningún momento*. Pero eso *presupone* nuestro uso del verbo «recordar». De modo que no podemos decir que la gramática de «recordar» represente la naturaleza de la memoria en *este* sentido.

Si pretendemos decir que la «asimetría» representa una característica de los fenómenos psicológicos, entonces el *tiempo* no entra ahí en manera alguna.

Supongamos que «Hijab» significa a Hijab cinco días a la semana, a X el domingo, a Y el sábado. Si sabemos esta convención, comprendemos. Pero ¿no tiene interés la convención? No tiene por qué no tenerlo. Puede haber acuerdos sociales que den sentido a esa convención sobre nombres propios (por ej., en el caso de los pendencieros). Por otro lado, puede ser que no haya razón alguna conocida y comprensible.

Decimos: «Tengo dolor», «tuve dolor», «tiene dolor», «tuvo dolor». De modo que parece obvio que yo tengo lo que él tiene, y así sucesivamente. Pero, obviamente, podría usar verbos diferentes. Pero ¿no es esto un entretenimiento superficial y sin interés?

Supongamos que digo: esta tribu tiene una palabra para tengo dolor y otra completamente diferente para tiene dolor; podemos decir en seguida que esto resulta comprensible.

Si alguien dice: sólo mi experiencia es real, o: sólo esta experiencia de ahora es real, diríamos que el dolor de muelas del otro merece otro nombre.

Si *nunca* sé si alguien tiene la misma experiencia que yo y lo que yo tengo es dolor de muelas, entonces nunca sé si él tiene dolor de muelas. Pero en cierto modo no importa, por ej., por lo que se refiere a su visita al dentista. De modo que podría ser natural usar una palabra para él y otra diferente para mí mismo.

He dicho que un concepto es una técnica de uso de una palabra. Imaginemos ahora una tribu que intercambia las palabras para cuadro y silla los días pares e impares —¿significa esto un cambio de concepto? ¿En qué circunstancias diríamos: esta tribu no tiene nuestro concepto de color —de rojo? Se podría suponer que el color y el rojo vienen *dados* sin más. Pero esto no significa que el concepto esté ya dado. Sólo se ha dicho que *vemos cosas rojas*; pero eso ya utiliza el concepto de rojo. Así también: «Objeto físico», «veo objetos físicos» —¿en contraposición a qué? Cuando miro al cielo azul no veo objetos físicos. El concepto «objeto físico» no viene dado en la naturaleza, al igual que sucede con los conceptos «rojo» o «color».

¿Qué significa decir que otro pueblo tiene otros conceptos? Supongamos que hay gente que tiene palabras para formas de color; por ej., para «círculo rojo», «cuadrado azul», etc. Podrías decir: ¿no se dan cuenta de que un cuadrado rojo es semejante a un círculo rojo? En lugar de «darse cuenta de la semejanza» podríamos decir «hacer uso de la semejanza». Por ej., si digo «Tráeme cosas rojas», puede ser que me traigas un cuadrado rojo y un círculo rojo. Un niño no entiende aceleración o velocidad angular, pero sería extraño que no tuviera el concepto de color o de objeto físico.

En todas las lenguas son corrientes los nombres genéricos de objetos físicos. La mayoría de nosotros se inclinaría a decir: no podemos desenvolvernos sin tales nombres. ¿Qué no podemos hacer sin ellos?

Una cosa está clara; es muy difícil imaginar las relaciones humanas normales sin ellos. ¿Es sólo una cuestión de hábito que sea difícil imaginar que no existan? No, no sólo eso; esas palabras son *instrumentos* en la mayoría de nuestras actividades corrientes. Son semejantes a herramientas muy simples: piedras que tirar, bastones para golpear, tazones en que beber. Son comunes, por ello, a todas las criaturas que viven más o menos humanamente. Y sólo tendrían conceptos diferentes criaturas que vivieran de un modo fundamentalmente diferente.

Al hablar de esas cosas es muy fácil decir sinsentidos, olvidar las condiciones en que una expresión es significante. «Estoy rodeado ahora de objetos físicos» tiene sentido por contraposición a mirar al cielo azul. Pero ¿y si preguntamos qué sucedería si no hubiera objetos físicos? Cuando digo «Estoy rodeado de personas, sillas, cuadros», puedo imaginar que no existan. Pero ¿tiene sentido siquiera que un filósofo diga que «hay objetos físicos»? Si «f(A)» tiene sentido, entonces «(X)f(X)» y «(∃X)f(X)» NO es necesario que tengan sentido. Decir «estoy haciendo un falso movimiento en el ajedrez» tiene sentido; pero ¿lo tiene decir «nadie hace nunca un movimiento correcto en el ajedrez»?... Si el Sr. Kreisel hubiera inventado un juego, se podría decir quizá que nadie hasta entonces lo habría jugado correctamente —pero «nadie ha jugado ningún juego correctamente», al menos, no tiene sentido.

No podemos desenvolvernos sin nombres genéricos de objetos físicos —nombres de colores— nombres de substancias —(quizá) nombres de personas. Pero supongamos que hay grandes diferencias entre tribus; que en otra tribu, por ej., rotan los nombres según los diferentes días de la semana. Me gustaría decir: sus miembros tienen el mismo concepto si existe una traducción *fácil* de un lenguaje a otro —si pueden aprender nuestro lenguaje sin aprender una nueva vida.

Pero supongamos que pregunto: ¿es eso todavía un lenguaje? «Lenguaje» son los lenguajes efectivos y otras actividades *bastante* semejantes. Una peculiaridad del lenguaje es que hay *palabras*, es decir, trozos, que se repiten. Pero también en el canto de un tordo hay trozos que se repiten. Fijémonos ahora en esta clasificación: órdenes, enunciados, preguntas, etc. Decimos: No podemos desenvolvernos sin órdenes y en nuestras órdenes necesitamos nombres de objetos físicos. Ahora puedo decir: tráeme la silla. Desde diferentes puntos de vista la silla se ve diferente. Imaginemos un lenguaje en el que cuando digo «tráeme un círculo», me traes aquello que parece circular desde *tu* punto de vista.

Cuando somos pequeños se nos pide hacer cosas con objetos físicos y expresamos deseos por lo que se refiere a objetos físicos. La gente dice a menudo: lo dado no es el objeto físico sino el aspecto que nos ofrece, de modo que cuando hablo de este bastón estoy hablando de aspectos. Pero todos nosotros hemos aprendido a obedecer órdenes: «Dame el bastón. Siéntate en la silla», etc., y no lo hemos hecho aprendiendo primero un lenguaje, describiendo aspectos de la silla y del bastón. Este es el modo en que tenemos el concepto de objeto físico. *Esté donde esté* un niño, dice: Esto es una silla.

En el anuncio de una medicina aparece: Sus riñones contienen miles de tubos que hay que mantener limpios. Esto tiene la finalidad de hacerte sentir: ¡Cielos, eso ha de ser difícil! Pero de hecho no lo es. Y de igual modo:

«silla» *tiene* que ser un concepto complejo; ¡como que significa todos esos aspectos! Pero de hecho un niño entiende «silla» con independencia de los aspectos.

Si un pueblo tuviera conceptos fundamentalmente diferentes; supongamos, por ej., que tuviera nombres para impresiones sensoriales peculiares. Entonces, si quisiera que alguien me trajera una silla, habría de dibujar el aspecto que *a él le* ofrece o usar una palabra para ese aspecto.

A nuestros niños se les dice: «Esto es una silla»; además ven en los libros imágenes de sillas en todas las posiciones. En ese otro lenguaje que suponemos, existiría un nombre para cada perspectiva dibujada. Pero eso corresponde *aproximadamente* al uso que hacemos de nombres de formas —«círculo», «cuadrado», etc.— en *nuestro* lenguaje. Así que, después de todo, regresamos a *nuestro* lenguaje.

Supongamos que alguien dice que Malcolm y yo no podríamos trabajar en la construcción sin usar las mismas palabras para objetos físicos. Pero supongamos que yo soy capaz de adivinar. «No, eso es trampa, él tiene que darte una orden.» Pero ¿qué es una orden? ¿No bastaría cualquier ruido? —Si deseo que seres humanos trabajen para mí, he de condicionarlos enseñándoles un lenguaje. Es un hecho que nosotros (seres humanos) no podemos construir una casa sin nombres genéricos para objetos físicos.

¿Puede haber justificación «en la realidad» para las peculiaridades gramaticales de los verbos psicológicos?

Los conceptos que tenemos muestran qué *selección* hacemos de los fenómenos, qué nos *interesa*. (*Nota bene:* la palabra «interés» no se refiere a que las cosas sean útiles en la práctica.)

«Quien tiene dolor tiene lo que yo tengo.» Es muy fácil imaginar que se renuncia a ese supuesto. Incluso en nuestro universo conceptual la gente dice a menudo: «No sabemos lo que sienten los demás». Bueno, ¿por qué lo llamamos dolor entonces? «*Suponemos* que es algo como lo que nosotros sentimos, hablamos como si fuera lo mismo.» Por eso resulta fácil imaginar gentes que no lo suponen y que no hablan como si fuera lo mismo.

En muchas lenguas europeas se usa «tengo» para cosas relativas a mi cuerpo (pelo gris, una pipa en mi bolsillo, etc.), así como para el dolor, etc. Pero «tengo dolor» podría claramente reemplazarse por una exclamación. ¿Se podría usar esa exclamación para «él tiene dolor»? Si señalo a otra persona y digo «¡Ay!», ello podría entenderse no como «él tiene dolor», sino como «yo tengo dolor allí», como si su cuerpo fuera una extensión del mío. Que «él tiene dolor» podría mostrarse en términos de comportamiento de dolor. (Pero ¿y si

está disimulando? Habría algún modo de expresarlo. Podría describir normalmente el comportamiento de dolor de Malcolm pero con una diferencia de tono o de expresión facial para expresar además si está o no disimulando.)

¿Qué sucedería si la gente no tuviera la idea de que «los demás sienten lo que yo»?

Frazer, en *La rama dorada*, usa a menudo las palabras «alma» y «espíritu» al describir las creencias de los pueblos. ¿Cómo puede estar seguro de que la traducción es correcta? Una prueba parcial de ello sería que representaran una figura humana saliendo de un cadáver y le dieran un nombre. Es importante que el alma se represente por una *figura humana*. La posibilidad de que tal representación fuera *natural*, por muy tosca que nos pareciera, forma parte de nuestro concepto de alma.

JACKSON: Con respecto al disimular: ¿qué hace que la gente hable en un tono irónico al describir el comportamiento de dolor de alguien?, ¿qué otro comportamiento lo justifica?

WITTGENSTEIN: Si alguien fuera un simulador inveterado se podría decir de él en tono irónico: «Ya está X quejándose otra vez».

HIJAB: Pero cuando alguien disimula, su comportamiento es diferente de la vivencia que realmente tiene.

WITTGENSTEIN: Esa es una curiosa expresión. ¿Piensas que su comportamiento es diferente del comportamiento de alguien al que realmente le duele algo? Una enfermera podría decir, sin compromiso alguno, de un paciente: «Se queja mucho».

Supongamos que estás en un país extranjero. Te encuentras hospitales, doctores, enfermeras, etc. A veces, cuando un paciente se queja, la gente parece dudar de la sinceridad de su expresión; tú podrías adivinar esto de algún modo sin conocer su lengua. Además, podríamos deducir que admiran el sufrimiento heroico silencioso.

Cuando alguien dice en nuestra lengua: «Él sufre mucho pero no dice nada», ¿cómo lo entendemos?

No debemos excluir la frase: «No sé si le duele algo» pronunciada en sentido no filosófico. Si lo hiciéramos eliminaríamos una parte muy importante de nuestra vida. (Otra cosa es la cuestión filosófica: «¿Cómo sabemos si a otra persona cualquiera le duele algo?»)

Podríamos imaginar personas que viven juntas y tales que observando a cada una de ellas por sí misma habríamos de llamarla deficiente mental. No sabrían contar, ni construir proposiciones de la forma «si..., entonces...». Podemos imaginar también un lenguaje tan primitivo que, aunque en él se expresara el dolor (quizá también retrospectivamente) y se plantearan cuestiones acerca de cosas, no pudiera decirse, sin embargo, «¿te duele algo?». Pero

cuando intento formarme una imagen de un pueblo así, sólo consigo imaginármelo como retrasado mental.

Imaginemos un pueblo que tiene enunciados, preguntas, dudas, etc., pero no expresiones para lo interno y lo externo. Lo que caracteriza a nuestros conceptos de dolor es que hay expresiones para la duda, la pregunta, etc. —«¿te duele algo?», «¿dónde te duele?», etc. Podemos decir que cualquier otra persona tiene el concepto de dolor que nosotros tenemos, si tiene las expresiones correspondientes— sea la que sea la figura que tenga. (¿O hemos de decir que el uso de la palabra «tener» —que también se usa para otras cosas— es parte del concepto?)

Es muy fácil imaginar una señal convencional de dolor que *no* se use al hablar de ninguna otra persona (excepto quizá para irritarla). Pero ¿qué sucede con una cuestión como «¿te duele algo?»? La respuesta a ello podría ser la señal de dolor.

El verbo «doler» podría ser defectivo, carecer de la primera persona del presente de indicativo o de la primera persona de todos los tiempos.

¿Dirías aún: «Ellos piensan que a él le ocurre lo que me ocurre a mí»?

HIJAB : La señal de dolor de Malcolm ¿es una prueba suficiente de que a Malcolm le duele algo?

WITTGENSTEIN: Sucede lo mismo que en nuestro caso. Cuando Malcolm hace una señal de dolor, a veces digo: «A Malcolm le duele algo» y a veces no; eso hacemos en nuestro lenguaje.

HIJAB: Conectar «le duele algo» con su señal de dolor sólo introduce la imagen interior-exterior.

WITTGENSTEIN: ¿Por qué? Lo importante es: ¿podría enseñarles inglés con un *manual de gramática*? Sí, podría. Por supuesto, la disparidad de los lenguajes es mucho mayor, pero esa disparidad no se manifestará en lo que se refiere a los objetivos prácticos.

GEACH: «Hace cinco minutos tenía dolores» es una respuesta apropiada a «¿Te duele algo?» Por eso, hasta que el pretérito no encaje, no siento que la tarea está cumplida.

WITTGENSTEIN: Para el pasado de verbos no psicológicos enseñamos a un niño a usar una modificación de la descripción en presente. Supongamos ahora que un niño usa una señal de dolor cuando ha pasado ya la situación de dolor; entonces, mediante un signo del pretérito, podríamos enseñarle una señal de dolor modificada.

No me importa decir que un lenguaje así, tan diferente, expresa los mismos conceptos que el nuestro.

Pero ¿qué significa eso? Puedo imaginar lo que significa para un animal relacionarse con otro. Pero ¿hasta qué punto ha de desarrollarse ese lenguaje para decir: Kreisel se pregunta si a Hunt le duele algo?

Se pregunta en chino: ¿te duele algo? y no se sabe chino. ¿Qué hace que eso no sea realmente preguntarse uno si le duele algo? ¿Es porque no puedo usar la palabra en otras ocasiones?

KREISEL: Supongamos que alguien me golpetea en varios sitios como hacen los médicos. ¿Es eso preguntarse si me duele algo?

WITTGENSTEIN: En determinadas circunstancias y en una sociedad especial se podría decir que ese golpeteo expresa un preguntarse así por mi dolor. Así pues, cuando miro de un modo especial a una persona que está en cama, eso expresa, en ese momento y allí, mi preguntarme si le duele algo; pero, en otra ocasión, una mirada similar no sería una expresión así.

Nadie diría: No se puede enfadar uno sin lenguaje. Pero ¿puede uno preguntarse por algo sin lenguaje? ¿Puede uno preguntarse sin números, si hay 100 o 101 personas en esta habitación?

GEACH: Seguramente los animales pueden ser curiosos del mismo modo que pueden enfurecerse.

WITTGENSTEIN: Sí, pero en todas estos asuntos llegan sólo hasta la mitad. Un animal puede ser curioso o mostrarse amenazador, pero no con respecto a lo que ocurrirá *mañana* o *dentro de una hora*. Sólo en determinadas circunstancias, más bien complicadas, puede decirse que la conducta del animal manifiesta curiosidad; del mismo modo que la pronunciación de sonidos sólo es lenguaje en determinadas circunstancias complicadas. —¿*Tiene que* ser correcto decir que el lenguaje «sólo» expresa ese preguntarse [20] de que hablamos?

Si alguien hace ruidos chinos no decimos que habla chino, a no ser que haya hecho otras cosas primero y sepa hacer otras después. Así, jugar al ajedrez no es mover sin más las piezas. Del mismo modo ¿no podría consistir el preguntarse, en usar las palabras de la pregunta en un determinado contexto de nuestro comportamiento? El comportamiento restante y el *lenguaje* hacen del ruido una expresión del hecho de preguntarse si alguien tiene dolor. No es exacto decir, sin más, que la causa de que el ruido exprese ese preguntarse de que hablamos, sea la ocasión en la que es usado; el sistema del lenguaje ha de ser incluido en la descripción de ese comportamiento.

Digo: el significado de una palabra es la técnica de su uso. ¿Cómo es posible, entonces, que una palabra signifique algo momentáneamente cuando la oigo o la digo? Parece que el significado es algo que acompaña a menudo, pero no siempre, a la palabra. Parece que hay grados de significación. Cuan-

[20] Este «preguntarse» del que está hablando el texto, es el «wonder», «wondering» inglés: preguntarse, admirarse, extrañarse, etc. *(N. de los T.)*

do digo «abre la ventana», «ventana» tiene significado; cuando se repite «ventana, ventana...» el significado desaparece.

«*Tiene que* haber algo que suceda». ¿Por qué? —pregunto. ¿Has entendido la palabra? «Sí.» «¿Cuándo la has entendido?» «Cuando la pronunciaste.» Ya, pero eso no vale. «¿Cuándo la has entendido?» es, de cualquier modo, una pregunta extraña. Entender una palabra es como ser capaz de jugar al ajedrez. Si alguien dijera: «Podría jugar al ajedrez durante un segundo», nadie lo entendería. Contraste: tuve un dolor tremendo durante un segundo. Podría apretar un botón cuando el dolor comenzara y acabara; no existe nada semejante en el otro caso. Pero ¿y si alguien dice: «¡Ahora lo veo!»? En primer lugar, ¿cómo has aprendido la expresión? Pero eso no importa realmente. Lo que sucede es que te sobresaltaste. Puede que te ronde la cabeza una imagen o una fórmula o un trozo de una fórmula; pero eso no es una *prueba* de que lo entiendas en ese momento. Puedes decir: Vi el exponente «5» (de «x») y fue entonces cuando entendí la fórmula. Pero supongamos que alguien dijera: «La he entendido» y después no sepa desarrollarla; diremos que no la ha entendido. Cuando alguien intenta hacer algo después de decir: «¡Ahora lo he entendido!» muy a menudo puede hacerlo, de modo que podemos decir que lo ha entendido. Pero pueden suceder ambas cosas: que alguien entienda sin ese sobresalto o que no entienda a pesar de haberse sobresaltado.

No hay razón para pensar que se produce alguna experiencia especial cuando entendemos una palabra; incluso en el caso extremo en que digo «¡ahora lo he entendido!» Me dije «bored» [aburrido] a mí mismo y vi una b minúscula porque tenía en mientes el participio y no el nombre «board» [tabla]. La razón es que en alemán los nombres van en mayúscula y los participios no. Así también: me imaginé una calle de Swansea porque pensé en «banco» en el sentido de «banco de dinero». Obviamente, ninguna de las dos vivencias caracteriza realmente el significado de la palabra. Lo extraño es que la cuestión: «¿Qué significa para ti la palabra justamente ahora?» tiene sentido cuando no estoy usando la palabra —y esto resulta extraño desde mi punto de vista de que el significado de una palabra es una técnica. Puesto que decirme «aburrido» a mí mismo no es como decir: «¿Estás aburrido?» [«Are you bored?»] ¿Sucede lo mismo cuando una palabra se usa dentro de un contexto y cuando se usa fuera de un contexto y por casualidad se la asocia un significado? ¿Podría suceder lo mismo cuando se capta la palabra aislada significando «board» (tablón de madera) que cuando se oyen y se entienden las palabras «are you bored?»?

MALCOLM: Sí. En ambas ocasiones podría imaginarse uno una tabla, a la vez que en la segunda podría pensarse en «bored *stiff*»[21].
WITTGENSTEIN: Pero ¿por qué este alboroto con respecto al imaginar? Seguramente ver es tan bueno como imaginar. Pero cuando miro esta tabla y digo «I am bored stiff» parece, con todo, que ello no tiene nada que ver con la tabla.

Podría imaginar un juego que consistiera en pensar en el símbolo incorrecto (o mejor, en mirarlo). Por ej., miro una tabla cuando pienso en el Moral Science Board[22], o me digo «bored stiff» a mí mismo mientras le hablo a un carpintero. Siempre podría mirar los zapatos cuando alguien habla de pantalones, etc.; el juego no necesita limitarse a palabras con doble significado. Esto dificultaría la atención, el obedecer órdenes, etc.

«Time flies!» [«¡El tiempo vuela!»] Ves, quizá, un reloj y moscas [flies] y suspiras: «¡El tiempo vuela!» —¿qué es lo imposible ahí, lo que realmente contradice el significado del suspiro? Si pregunto a alguien qué quiso significar, no esperarás que diga: sólo el contexto puede mostrarlo. Ello remite más bien a una experiencia. Pero que diga lo que visualizó: eso es algo completamente independiente.
MALCOLM: Hay algo así como una preparación para usar una expresión. ¿Es eso una experiencia? —La primera vez que dije «ventana», me preparé a ello mirando una ventana y luego me relajé.
WITTGENSTEIN: Uno se pregunta: «¿Qué es la preparación?» y por introspección descubre una tensión extraña; James diría: eso es la preparación. —Abro mi boca y la vuelvo a cerrar. Alguien dice: «Ibas a decir algo». Yo digo: «Sí, iba a decir...». Abrir la boca fue mi preparación para hablar, pero no para decir las palabras concretas que iba a decir; no hubo una preparación específica, o si la hubo (en el cerebro, digamos) no sabemos nada de ella. Y ¿qué decir sobre el relajamiento? Si estuviéramos jugando un juego consistente en repetir diferentes palabras, cinco veces cada una, se podría decir que primero existe tensión (qué curioso que siempre haya de haber *tensión*) y luego nos relajamos. Pero ¿hay tal tensión y relajamiento cuando digo: «¡Malcolm, cierra la ventana por favor!»?

[21] «Stiff»: anquilosado, entumecido, tieso, rígido, duro (como la madera, como un tablón de madera). «Bored stiff» = tieso de aburrimiento, aburrido hasta el anquilosamiento, hasta la rigidez de la madera (aburrido hasta la muerte). *(N. de los T.)*

[22] Junta directiva del Moral Science Club. Un club intelectual de Cambridge, en cuyas reuniones intervenían Moore, Russell y Keynes, entre otros; en la época de estas lecciones, Wittgenstein las monopolizaba y monopolizaba el club, de algún modo, con su personalidad y afán polémico. El mismo año de 1946, el 14 de noviembre, impartió en él una conferencia sobre «¿Qué es la filosofía?». El 26 de octubre tuvo lugar allí su famosa discusión (la del atizador) con Popper. *(N. de los T.)*

Se podría decir que hay una experiencia constante cuando se tiene algo en mientes [23], que puede ir acompañada de una variedad de imágenes. («Time flies» podría considerarse como imperativo simplemente con la imagen de un signo de admiración, no con la de una mosca o de un cronómetro.)

Si pronuncias palabras aisladas como «comer», «manzana», «ojo», y te pregunto si entiendes y tú dices que sí, entonces llegas a comprender la idea de una ilustración para cada palabra. Pero cuando digo: «Ve al tendero y tráeme una manzana», la impresión que da es como si la frase entera fuera una ilustración.

Si la frase «El tiempo vuela» significa lo mismo para ti y para mí, ¿tiene que haber sucedido lo mismo en ambos? Se admitiría que las imágenes varían. Si te pido que con «El tiempo vuela» pienses en el suspiro y tú dices eso dos veces y yo te pregunto si ha sucedido lo mismo en ambas, tú —hecha abstracción de las imágenes— sólo puedes contestar: «Sí, y ambas veces tuve en mente el suspiro». Y bien, ¿es eso una experiencia?

MALCOLM: ¿Cómo sabría usted que he obedecido su orden de tener en mientes «El tiempo vuela» del mismo modo ambas veces? No tengo claro que la orden tenga sentido.

WITTGENSTEIN: Podría preguntarte por ello. Está claro que puedes tener en mientes el suspiro dentro de un contexto, pero parece, no obstante, que, aparte del contexto, también puedo decirme a mí mismo «El tiempo vuela» refiriéndome al suspiro; o incluso tener en mientes una orden aunque nunca sepa cómo usarla.

GEACH: En el caso de un juego de palabras siente uno muchísimas tentaciones de decir que se produce un acto de tener en mientes.

WITTGENSTEIN: La tentación es la siguiente: Una palabra es como una estación de ferrocarril con muchos cruces de líneas. Y la vivencia del significado, del tener en mente algo con ella, sería como una especie de vibración que mostrara, en el caso de la estación de ferrocarril, qué camino tomar.

¿Cuándo se plantea la cuestión de qué tiene una persona en su mente? *No* cuando compro cosas en una tienda. Pero *a veces* sí importa la imagen que tiene una persona. Parece haber algo tras las imágenes. Si digo «Pronuncia la palabra "libro" pensando en "libro"», parece fácil hacerlo aunque «libro» no tenga contexto alguno. Cuando digo «Di "libro" y piensa en "man-

[23] «Meaning»: normalmente «significar» o «significado», pero a veces, como en ésta, se refiere al propio y supuesto acto mental del significar en sí mismo, del referirse a, del querer significar o referirse a, del tener la intención de significar algo o de referirse a algo; en estos casos lo traducimos por «tener en mientes», «en mente», «pensar», «pensar en», si no por alguna de las expresiones anteriores. *(N. de los T.)*

zana"», o «Di "ABCD" y piensa en "abandone la sala, por favor"», parece que no existiera la conexión.

(Vi una vez un libro escrito en latín contra el Papa, en el que todas las palabras comenzaban por P. Me resultó muy difícil leerlo como libro; parecía un diccionario de la letra P.)

Supongamos que fuera muy corriente que la gente hiciera garabatos al hablar. Se podría tener una idea aproximada de la importancia de esos garabatos. Para encargar cosas al tendero no tendrían importancia; pero un psicoanalista sí podría sacar conclusiones de un garabato que representara a un demonio que se acerca con palabras de salutación.

Y bien, las cosas que suceden en nuestra mente mientras hablamos parecen tener sólo una importancia así. Pero eso no es lo que pretendemos; lo que pretendemos es que los acontecimientos mentales sean lo que hace de nuestro discurso algo *vivo*.

¿Qué echarían de menos aquellos a quienes no les sucediera nada así cuando hablan o escriben?

¿Se podría decir que «el significado de una palabra» tiene dos sentidos: el uso y el acompañamiento mental?

Si digo «Ve a la sala de asociación» y tú me preguntas «¿Qué significa "sala de asociación"?», ciertamente no me estás preguntando qué sucede en mi mente. Cuando digo «Ve al banco» y tú me preguntas..., incluso entonces sólo preguntas por algo complementario a la orden.

Supongamos que encontramos gente para la que no tiene sentido la pregunta aislada: «¿A qué te refieres cuando dices "banco"?» —«No me refiero a nada, simplemente lo dije.» Esto no quiere decir, por supuesto, que esa gente no sea capaz de explicar «Banco» o «Ve al banco». Podríamos llamar a esa tribu ciega-al-significado[24].

Cuando alguien dice: «El significado me ha cruzado como un relámpago por la mente», se puede replicar: «Bueno, ¿y qué sucedió?» ¿Muestra esto que «significado» tiene dos sentidos: uno, en el que el significado me puede «cruzar como un relámpago por la mente», y otro, correspondiente al uso de la palabra?

KREISEL: No, porque si usted pregunta qué pasó como un relámpago por su mente, él sólo puede contestar describiendo un uso.

WITTGENSTEIN: Pero esto sugiere que la *capacidad* para usar una palabra es un estado de la mente, como el dolor, que puede comenzar de improviso. Si dices «Ahora lo sé» parece que hay un problema: cómo PUEDE ser eso, «¿cómo puedes saberlo?». A veces la gente distingue conocimiento disposi-

[24] «Meaning-blind» (ciego al significado) como «colour-blind» (ciego al color, daltónico). *(N. de los T.)*

cional y conocimiento ocurrente. A menudo la disposición comienza con un conocimiento ocurrente específico. A no ser que se distingan dos sentidos de «saber», la pregunta: «¿Cuánto tiempo hace que lo sabes? ¿Desde cuándo lo sabes?» tiene uso, pero no lo tiene esta otra: «¿Cuánto tiempo lleva el saberlo?»

Supongamos que digo: «Vete al banco» y entretanto cambio de opinión sobre lo que quiero decir. Esta es ciertamente una vivencia que faltaría en la tribu «ciega-al-significado». Si a ese cambio de opinión le acompaña la contemplación (imaginación) de una figura diferente ¿hay entonces dos cambios, uno en la imagen y otro en el significado? ¿Se trata de cambios del mismo tipo? Esta última pregunta es poco clara. ¿En qué son esencialmente diferentes, por ej., el conocimiento y el dolor?

HIJAB : Parece que sucede más cuando duelen las muelas que cuando se conoce. El dolor de muelas es una vivencia más intensa que el conocer. Admito que esto es extraño; normalmente, en relación a la intensidad sólo comparamos los dolores.

WITTGENSTEIN: Se podría comprender más fácilmente si alguien dijera: «Más intenso que contemplar un prado verde». Pero ¿y si alguien preguntara qué falla aquí, qué se consideraría equivocado?

MALCOLM: No entiendo en absoluto cómo aplicar la intensidad al saber.

WITTGENSTEIN: Has sabido durante todo el día que la Tierra es redonda; pero lo que sucedió en ti cuando dijiste «la Tierra es redonda» no constituye ese conocimiento. Así pues, el saber [25] no es ciertamente vivencia alguna. ¿Significa eso que el saber no se siente como una experiencia?

X: Seguramente decir que el conocimiento no es una vivencia limita la definición de conocimiento.

WITTGENSTEIN: Pero ¿por qué habría de querer alguien limitarla así? Podría limitar la definición de hombre excluyendo a los Sres. Hunt e Hijab.

GEACH: Se inclina uno a decir que se experimenta una cosa detrás de otra, pero no que conocemos una cosa tras de otra excepto en el sentido de «aprendemos...».

WITTGENSTEIN: Describir cambios de experiencia es completamente diferente de describir cambios de conocimiento. «Ahora sé esto, ahora esto otro» difícilmente tiene un uso (excepto, quizá, para describir la falta de memoria). Por otra parte, «¿Qué ves ahora?» «¿Cuánto te duele ahora?» tienen un tipo de respuesta obvio; pero «¿Qué sabes ahora?» difícilmente puede responderse.

[25] «Know», «knowing»: «conocer» o «saber», indistintamente, según parece que lo pide el contexto. Normalmente «saber». *(N. de los T.)*

Un cambio en lo que quieres significar parece ser más semejante a un cambio de conocimiento que a un cambio de experiencia. Si preguntas: «¿Qué sucedió en ti cuando cambiaste con respecto a lo que querías significar?», la respuesta es: «¡Lo que cambió es la respuesta que hubiera dado si me hubieras preguntado qué quería significar!». Así pues, lo que cambió cuando dije «Ahora lo sé» fue que entonces hubiera podido dar otra respuesta.

Pero esta descripción del cambio en subjuntivo parece extraña.

MALCOLM: Se está tentado de decir que un condicional sólo puede ser verificado si se satisface la condición.

WITTGENSTEIN: Sí; que *no hay* un cambio de hecho, que podría haberlo. Si mato, por ej., a una persona no vale decir: lo único que sucedió es que después de ese momento esa persona ya no se hubiera reído tontamente si yo le hiciera cosquillas.

TOULMIN: Parece que «Yo hubiera respondido» es una señal de conocimiento igual que «Yo siento dolor» lo es de dolor.

WITTGENSTEIN: Digo: «Vete al banco» y a continuación me sobresalto un poco. Dices: «¿Qué ha sucedido?». Digo: «En ese momento cambié lo que hubiera sido mi respuesta a tu demanda de explicación». Pero parece que eso quiere decir: Mis imágenes (por ej.) han cambiado tanto que yo hubiera contestado... Y por eso parece que lo que cambia son las imágenes y que la declaración de lo que hubiera resultado es una hipótesis. Cfr. intención. Una intención no es una vivencia, ni un pensamiento, ni un enunciado de algo. Es parecida al conocer porque puede expresarse condicionalmente; si me hubieras preguntado te hubiera dicho que voy a ver a Malcolm.

GEACH: Se puede hablar de cambios de intención de un modo que puede no ser apropiado para el conocimiento.

WITTGENSTEIN: Sí. Dolor, conocimiento, intención: todos ellos pertenecen a la psicología. Pero ¿a qué puede compararse decir esto?

GEACH: A decir que los médicos tratan enfermedades del corazón y también la malaria.

WITTGENSTEIN: O comparémoslo con los diversos tipos de números que usan los matemáticos. Todos ellos parecen iguales sobre el papel, pero ¡intenta aplicarlos! ¿Cuánta gente hay en esta habitación? «15» es correcto; pero ¿«$15^1/_2$» o «$\sqrt{15}$»? El no considerar la aplicación ha llevado a malentendidos sin fin con respecto a las matemáticas.

(Imaginemos palabras y unas cuantas ilustraciones. Para «uno», «persona», «rojo», «dolor de muelas». La figura del dolor de muelas y la figura de la persona parecen similares —en ambos casos se trata de personas, sólo que una de ellas con la mano en el carrillo—, pero su uso es completamente di-

ferente.) No vale con decir que en las matemáticas aparecen números transfinitos; ¿en qué proposiciones se usarían?

Uno podía inclinarse a decir que la psicología se ocupa de vivencias; y efectivamente, intención, dolor, conocimiento son vivencias. Es como decir que 3, π, $\sqrt{-1}$ son números y luego hablar de 3 soldados, π soldados, $\sqrt{-1}$ soldados.

¿Cómo va conectado el cambio de significado con cambios concomitantes; con el cambio de figura, por ej.? Está suficientemente claro que ver Barclay's nos sugiere un banco de dinero y no un banco del río. Pero esa vivencia no es inevitable. ¿Podríamos decir que una determinada figura es parte de nuestro lenguaje? La ventaja de ello es que evita adscribir una conexión causal: «La experiencia muestra que cuando veo esta figura pienso en un banco de dinero».

El uso del subjuntivo para el cambio de significado —«si me hubieras preguntado cinco minutos antes, hubiera dicho...»— muestra que no se trata de un cambio en el mismo sentido que un cambio de figura.

GEACH: ¿No es eso una asimetría? ¿«Yo hubiera...» es una expresión; «él hubiera...», una hipótesis?

HIJAB: Pero si «yo hubiera...» es una expresión ¿por qué no llamarla expresión de una vivencia?

WITTGENSTEIN: El otro día yo criticaba la afirmación de Hijab de que el conocimiento es una experiencia menos intensa que el dolor. Pero consideremos: «Todo el tiempo que estuvo aquí fui consciente de su...». Uno se inclina más a llamar a esto un estado de la mente que a mi conocimiento habitual de la tabla de multiplicar, por ej.

Se puede imaginar un lenguaje en el que alguien diga: «Después de que me explicó la palabra, la *supe*; y durante la hora siguiente *estuve sabiéndola*», queriendo decir con ello que la usó con significado. Pero si existiera un lenguaje así, sería mejor hacer una distinción. (Es importante el hecho de que no se utilice esa expresión «estuve sabiéndola» —no se necesita hacer una distinción.)

Mis distinciones no son como las distinciones que se hacen entre variedades botánicas; son distinciones de categoría. No se trata de matices; es como la diferencia entre rey y reina en el ajedrez.

¿Por qué no puedo apelar al uso del subjuntivo para mostrar que hay una diferencia entre cambio de figura y cambio de significado?

KREISEL: ¿Por qué habría de usar usted el subjuntivo?

WITTGENSTEIN: Sí; deberíamos intentar descubrir qué es esencial y qué es simplemente idiomático en la expresión de lo que se pretende significar. Si pregunto a alguien qué ha querido significar con una palabra, me da una

explicación de la palabra y no una descripción de su vivencia. Así pues, para explicar un *cambio* de idea parece que necesitamos dos explicaciones de una palabra. Esto, al menos, sí es esencial.

HIJAB : Pero sólo en el sentido en el que se necesitaba una sola explicación de una palabra cuando no había *cambio* de significado. Y «lo que él quiso significar» es, sin duda alguna, una experiencia.

WITTGENSTEIN: ¡No! Pero consideremos lo siguiente. Podría decir que una mancha en la pared o una imagen accidental [26] se parece a la cara del Sr. Hijab; la mención del Sr. Hijab aquí es accidental. Pero si imagino la cara del Sr. Hijab no estoy *suponiendo* que lo que yo imagino es una imagen de la cara del Sr. Hijab; aquí es esencial la mención de su nombre. La cuestión es si las explicaciones son una parte esencial de la expresión del cambio de significado.

De modo que podría describir el cambio de imágenes sin mencionar el banco de dinero y el banco del río, igual que puedo describir la mancha o la reproducción sin mencionar la cara del Sr. Hijab. Pero si describo el cambio de significado debo introducir las dos descripciones del uso de una palabra. Esto justifica ciertamente mi afirmación de que se trata de cambios en sentido completamente diferente.

Quiero evitar hablar de experiencias; evitar la idea de que nuestras expresiones describen los contenidos de nuestras vivencias. Esto lleva a la figura siguiente: yo puedo ver el «contenido» y otra persona no; está cerca de mí, sólo disponible para mí, en mí. La figura entera de la introspección proviene de aquí.

Contraste: (i) tener una imagen que se parezca al Sr. Hijab —y también a su hermano gemelo, si lo tiene; (ii) tener una imagen *del* Sr. Hijab— con respecto a la cual no haya duda alguna, ni haya que suponer nada.

Otro contraste: saber e intención.

Comenzar a saber, dejar de saber
Comenzar a tener intención de..., dejar de tener intención de

Ambas cosas pertenecen a categorías diferentes.

Podríamos decir: saber y comprender una palabra, etc., son potencialidades.

(Esto no es como: carbón, hierro, hidrógeno, agua son sustancias; sino más bien como: kilogramo, metro, segundo son unidades de medida.)

Tener en mientes e intención armonizarían; y no serían potencialidades.

[26] «After-image»: imagen persistente, que queda después de un estímulo óptico debido a la lentitud de la retina, o que se reproduce en otras ocasiones: «imagen accidental». *(N. de los T.)*

¿Qué significa decir: sólo el contenido de mi conciencia presente es real? Lo que oigo, lo que veo, lo que recuerdo (la idea es que hay una figura y alguna huella de lo que recuerdo), gusto, tacto, dolor. ¿Hemos de incluir también el pensamiento, la interpretación?

MALCOLM: ¿La creencia?

WITTGENSTEIN: Por supuesto, en cierto sentido la creencia es una potencialidad. ¿Qué hay en contra de que incluyamos el pensamiento, etc., en esa lista, junto a la impresión de los sentidos y al dolor?

Supongamos que cuente con una palabra «X» para un aspecto determinado del Sr. Hijab. La técnica de uso de «Hijab» será diferente de la técnica de uso de «X». Lo que llamo el contenido ha de ser denominado ahora mediante una palabra como «X», no como «Hijab». Se podría decir: «El Sr. Hijab no puede formar parte del contenido de la vivencia, pero sí el borrón X». Esta distinción es gramatical; si alguien me dice: «¿No podría el Sr. Hijab formar parte del contenido?», replico que ése no es el concepto que busco.

MALCOLM: ¿Va eso conectado a la idea de que el contenido ha de ser privado?

GEACH: ¿O es que el contenido de conciencia no es sólido, es algo fantasmal?

WITTGENSTEIN: No. Se podría decir que el contenido de conciencia es *más simple* que la realidad externa, de la que se dice que es una construcción suya.

Alguien me pregunta: «¿Qué ves?». Yo puedo dibujar (pintar), señalar un dibujo o un cuadro; o bien, usar nombres como «el Sr. Hijab». Se podría decir: «Sólo puedes estar seguro de lo que aparece en la figura, que puede que no sea el Sr. Hijab». Esto es una extensión del caso en el que se discute si veo un árbol y yo replico: «Muy bien, lo dibujaré». Y este caso también nos permite describir la diferencia entre dos descripciones de imaginar: mediante una figura y mediante la referencia al Sr. Hijab. Esta es la raíz de la distinción.

Llamemos sensación a lo que puede ser descrito dibujando, silbando, etc. ¿Es el dolor una sensación?

X: Parece que aquí *no* hay dos cosas, como en el caso del Sr. Hijab y su figura.

WITTGENSTEIN: ¡Veamos!

GEACH: Supongamos que la gente no tuviera sentido de la temperatura; en ese caso adscribirían, por ejemplo, el dolor a una cualidad de los cuerpos muy calientes y muy fríos.

WITTGENSTEIN: O la fruta se seleccionaría, por ejemplo, de acuerdo a si su piel produce o no dolor.

Y: ¿Es que hemos de distinguir entre una manifestación referente a las causas y una especulación sobre ellas —incluyendo el dolor entre las manifestaciones?
WITTGENSTEIN: No; a veces se especula con respecto a las causas —¿es esto humo o una pared o...? Pero no hablamos de las manifestaciones al comienzo. Podría dibujar un árbol genealógico comenzando con nombres de objetos físicos y pasando de ahí a los fenómenos; y en la misma generación que los fenómenos aparecería el dolor, aunque éste no tenga los mismos ancestros que ellos.
Y: Podría hablar de suposición en lugar de especulación —después de todo, que esto *sea* el Sr. Hijab es más bien una suposición.
WITTGENSTEIN: No; «especulación», «suposición», «creencia», nada de eso vale.

Imaginamos a veces que hay tantas o cuantas cosas diferentes en una caja, color, sonido, dolor. Pero no tiene sentido decir «tengo esto» señalando al interior de mí mismo. «Me siento inclinado a decir» que el dolor es una sensación —pero no puedo justificarlo mediante una semejanza tangible entre los contenidos de la caja: color, sonido, dolor. La semejanza ha de estar en el *concepto*.

Se podría imaginar una película de cine con bandas táctiles y olfativas y no sólo sonoras. Por ej., un rayo podría causarnos dolor de muelas cuando vemos una operación dental en la película. Pero ¿podrían suscitarse *recuerdos* también por un mecanismo así? El problema de la medición del tiempo —¿cuándo comienza un recuerdo?
HIJAB: ¿Se trata de un problema gramatical o psicológico? ¿No podría decir que el Sr. Kreisel y yo hemos recordado nuestra niñez a las 7.45?
WITTGENSTEIN: No. No es una cuestión de dificultades técnicas. ¿Cuál es la diferencia entre un cambio de imágenes y un cambio de intención?

Si digo: «Cuando dije eso me refería a tal y tal cosa pero ahora he cambiado de idea», mi cambio de idea es interesante en sus causas y efectos. Hay una aparente dificultad: ¿Cómo puede describirse un cambio de idea momentáneo por el paso de una explicación de una palabra a otra? Esta dificultad parece eliminarse cuando se habla de un cambio de imágenes; pero entonces surge la cuestión: ¿Cómo están conectadas las imágenes con el cambio de explicación del significado?; y aquí nos atascamos. «¿Cómo es posible...?» es una forma característica de problema filosófico, que implica siempre una comparación ilegítima. «Podría entender el otro caso (el de las imágenes, por ej.) ¿pero éste...?» «Pero ¿por qué han de ser similares los dos casos?» Pertenecen a categorías diferentes. —Decir esto, sin embargo, no es realmente satisfactorio. Cambio de intención. «Iba a..., pero entonces cam-

bié de idea y ya no...» —Consideremos «Cuando me interrumpiste iba a decir...» ¿Es esto una vivencia? No sería natural decir eso. Pero ¿qué suscita estas dos respuestas? (a) No se puede preguntar: «¿Estás seguro?» «Iba a...» no es una inferencia hipotética; es una expresión. Pero (b): Queremos distinguir este caso de las imágenes y cosas así. Así pues *¿cuál* es la diferencia? ¿Cómo sé que el otro distingue entre imagen e intención? «¿La reacción es diferente?» El interés es diferente.

Para expresar qué tiene en mientes alguien cuando dice «Iba a decir "Vete al infierno"», hay que contar con una expresión que contenga «Vete al infierno». Pero ¿cómo he de saber si «(algo) ¡Vete al infierno!» (dicho por alguien que no conoce la lengua en que se dice) significa «Iba a decir...», o «Me imaginaba las palabras...»? El interés es diferente, por supuesto. Podría considerar «Iba a decir "¡Vete al infierno!"» como un insulto, mientras que «Me imaginaba las palabras...» no tiene una consecuencia así.

MALCOLM: ¿Lo importante es la conexión de una intención con acciones subsecuentes?

WITTGENSTEIN: Se podría pensar que cuando se expresa una intención hay una vivencia.

GEACH: ¿No cuando *ocurre*? ¿Es «expresar» una palabra enfática?

WITTGENSTEIN: Por lo que respecta a la ocurrencia de intenciones: supongamos que Malcolm dice que tiene la intención de abandonar la habitación en cinco minutos y más tarde dice que no ha cambiado de intención. ¿Cómo sé, entonces, que no se está refiriendo a algo así como a una imagen? Porque ¿no se trataría de una intención aún en el caso de que hubiera visto una imagen o una figura real —dibujada por mí— de sí mismo abandonando la habitación?

X: Podríamos preguntarnos si podría tener la imagen sin tener la intención.

WITTGENSTEIN: Él podría decir: «No, no puedo» —siempre se pueden imaginar respuestas que nos dejarían perplejos. El otro día el Sr. Hijab hablaba como si conocer el alfabeto significara tenerlo constantemente de algún modo en mientes. ¿Todo lo que puedo decir es que a mí no me sucede lo mismo?

Supongamos que alguien dice: «Tengo la intención de abandonar... todavía tengo la intención de... todavía tengo la intención de... ya no tengo esa intención» en un tono como si estuviera viendo una luz roja hasta que la intención se borra. ¿Significaría esto que no usó «tener la intención de» como lo hacemos nosotros?

Supongamos que alguien levante un puntero cuando manifiesta una intención y lo mantenga arriba hasta que acabe la intención. ¿En qué difiere esto de lo que sucede con la vivencia? Él podría decir: «No volví a pensar en él, simplemente no lo cambié de posición».

Cuando alguien dice que se ve a sí mismo abandonando la habitación ¿cómo sé que eso es una imagen y no una intención? ¿Cómo aprendo el juego de lenguaje «Veo ante mí...»? Obviamente muy a menudo, en casos en los que no se plantea la intención —primero he de aprender «ver» en sentido literal.

Y: ¿Por qué cambiaste de intención? ¿Por qué cambiaste de imágenes? son dos cuestiones diferentes. A la segunda se puede replicar: Cambiaron simplemente, no pude hacer nada al respecto.

WITTGENSTEIN: En relación a la intención, «¿por qué?» pregunta por una *razón*; en relación a las imágenes, sólo por una *causa*.

Pero no sé si debiera describir un caso en el que no tenga sentido preguntar por una razón.

Y: ¿Existe siquiera un caso así?

KREISEL: Cuando un niño que quiere una manzana dice «Manzana» usted replica: «¿Dónde está la manzana?» y el niño no responde; usted entonces le da una manzana y dice: «Querías una manzana». La pregunta «¿Por qué?» no se plantea.

WITTGENSTEIN: Efectivamente, y, por supuesto, lo mismo vale para el deseo (intención) de abandonar la habitación.

Entendamos por experiencia o vivencia cualquier cosa como imágenes o percepción. Una vivencia es algo que puede tener duración en el tiempo, algo como una nota mantenida o un color. «La misma nota otra vez... todavía... todavía... ahora ya no.» Esta NO es una expresión natural de la intención; tampoco del conocimiento de este asunto. Cuando alguien dice que ve un disco rojo yo podría preguntarle con cierta frecuencia si todavía lo ve; pero si dice que tiene la intención de visitar mañana a su abuela no insistiré en preguntarle si todavía la tiene. —Una imagen que dure cinco minutos puede obsesionarle a uno, pero una intención *qua* intención no le obsesiona a uno —aunque haya pensamientos conectados con ella que sí puedan hacerlo. La distinción entre pensamiento e intención es categorial. Un movimiento en el ajedrez no tiene *velocidad*, a diferencia del movimiento físico que lo ejecuta.

KREISEL: La velocidad y la posición son diferentes *gramaticalmente* aún en el caso de que la velocidad fuera una función de la posición, evaluada en cada caso. Así pues, la gramática es diferente aún cuando los pensamientos o las imágenes de una persona acompañen a su intención.

WITTGENSTEIN: Pensar y tener la intención de algo a la vez no es nada complejo; es como cantar en do y cantar al mismo tiempo *Dios salve a la reina*, que no es hacer dos cosas a la vez.

Lo que quise decir con respecto al ajedrez es que alguien puede preguntarme en medio de un movimiento qué movimiento estoy haciendo, y para

eso sí existe respuesta posible. Pero la determinación temporal: «Muevo a este cuadrado *ahora*» (en medio del movimiento) es extraña. Así, en «*Ahora* tengo la intención de» el «ahora» no significa lo mismo que en «Pienso *ahora*». No hay por qué considerar la intención y el pensamiento como dos voces diferentes de una partitura.

Hemos señalado diferencias en el uso de «comenzar» y «todavía ahí» en expresiones psicológicas diferentes.

Ante la noticia de que alguien está enfermo pueden comenzar dos cosas: una intención de visitarlo y un estado de depresión. Ambas continúan después, cada una a su modo. Cualquiera de vosotros diría que el estado de depresión es *más* parecido a una vivencia sensorial que la intención.

Hay cosas así como observar un color, una nota, un dolor para ver si cambia. Esto no sucede en el caso de una creencia o de una intención. Volviendo a nuestra tribu «sin alma»: las señales de intención y dolor son totalmente incomparables y no hay tentación de compararlas. Hay un uso para «¿Hay un momento en que no tengas dolores?», pero no para «¿Hay un momento en que no tengas la intención?».

Volvamos a los tipos diversos de números. Se podía decir que tienen en común propiedades formales y que difieren en su aplicación. Así: «intención» y «dolor de muelas» son conceptos que tienen en común la propiedad formal de la asimetría entre la primera y la tercera personas, pero difieren enormemente en su aplicación. Igual que «pie» y «segundo»; nada podría diferir más que esos conceptos, pero ambos son *unidades de medida*.

La paradoja de Moore. «Creo que está lloviendo, pero no llueve» es absurdo; aunque «yo creía...» o «él cree...» o incluso «supongamos que creo...» no son absurdos. Lo importante es que esto es una paradoja y que requiere una solución. Pero ¿cómo conseguir una solución? Hay algo erróneo en nuestro sistema de clasificación. En la lógica formal buscamos una notación en la que no pueda ocurrir una proposición que pueda ser usada significativamente como hipótesis pero no como afirmación. (Se puede decir: «Cuando creo que llueve pero no llueve estoy equivocado», pero no: «Creo que llueve pero no llueve».)

Si la creencia es un estado observable de la mente ¿por qué no es posible observar que no llueve y a la vez observar la creencia de que llueve? Esto sólo muestra que es un completo error considerar la creencia como un estado mental observable.

¿Se podría considerar «yo creo» como un signo de afirmación? Se podría tener una variedad de signos de afirmación, uno para las matemáticas, otro para las proposiciones sobre datos de los sentidos, otro para predicciones, etc. Pero ¿cómo escribir entonces «yo creía», «él cree», etc.? Lo que nos preo-

cupa es la asimetría. ¿Podríamos imaginar un verbo simétrico? Un verbo que significara «parecer creer», por ejemplo, de modo que yo pudiera decir: «Parece que creo... pero no lo hago». Podría usar como criterio mi propio comportamiento. Aunque raras veces, así hablamos de hecho. (Por ej., sobre deseos inconscientes. «*Realmente* deseo que no conteste» —a juzgar por mi propio comportamiento.) Sobre mí mismo en el pasado puedo decir ahora: A juzgar por lo que dije tuve que haberlo creído entonces. ¿Puedo decir eso en el presente? —Supongamos que alguien tiene que darme un informe sobre asuntos militares, incluyendo su juicio sobre lo que va a suceder en el futuro. No dirá: «Creo que vendrá el enemigo», sino: «Quizá...», o «Parece que...» —Uso «él cree» referido a *él*, basándome en lo que dice y en su fiabilidad. ¿Puedo usar del mismo modo «creo» referido a mí mismo? ¿Quizá en relación a una creencia «subconsciente»? Mis creencias «subconscientes» podrían ser importantes; por ej., para predecir lo que probablemente haré. Pero ¿no supone esto que observo mi propia habla como si fuera automática, a modo de la escritura automática?

«Llueve y creo que llueve» es tan paradójico como «Llueve y creo que no llueve»; asimismo, «Ahora digo la verdad» es tan paradójico como «Ahora miento».

MALCOLM: En caso de certeza yo podría emitir una luz verde (vía libre) y una naranja en el de la creencia (seguir por su cuenta y riesgo). Las luces señalan el estado de la carretera, no el de mi mente.

WITTGENSTEIN: ¿En contraposición a «Llueve y eso me deprime»?

MALCOLM: Sí.

TOULMIN: Y ¿qué decir de «Apuesto a que va a llover»?

WITTGENSTEIN: *Apuesto* no es lo mismo que *estoy apostando*. Decir a una tercera persona: «Estoy apostando que va a llover, pero no va a hacerlo» no es paradójico, pero «Apuesto a que va a llover y no va a hacerlo» sí es de nuevo una paradoja.

¿Por qué es tan poco interesante, en el caso del verbo «creer», construir una primera persona simétrica: «Actúo y hablo como si creyera»? —Predigo mis propias acciones de dos modos: (i) manifestando intenciones, (ii) mediante hipótesis, en tanto que me conozco a mí mismo. «Voy a ir al cine» es una expresión de la que se puede concluir qué voy a hacer. Contrastémoslo con el emperador de Austria, que dijo: «X ha vuelto a pedirme ese título y ya verá usted cómo lo consigue»; eso no fue una expresión de intenciones sino algo así como una predicción referida a otra persona. «Creo» (simétrico) pertenece al segundo caso.

Sería tonto preguntar a alguien pertrechado de paraguas, impermeable y botas de agua: «¿Qué indica eso?»

JACKSON: ¿Qué decir del caso que usted mencionó antes: «Me doy cuenta de que voy acercándome a la creencia»?
WITTGENSTEIN: ¿Es semejante a: «Me quiere engañar pero me doy cuenta de que confío en él»?

Supongamos que he hecho escritura automática y he contestado de buena fe «lloverá» al ser preguntado al respecto, pero he escrito «no lloverá»; y que las conclusiones de lo escrito pueden ser muy importantes. Pero ¿qué es escritura automática? «Dejo simplemente que mi mano escriba.» Pero ¿no lo hago, de todas las maneras? ¿Es importante que me sorprenda por lo que escribo? ¿Podría considerar la escritura automática como considero una expresión de otro cualquiera?
GEACH: ¿Cómo introducir aquí «Digo... pero no lo creo»?
WITTGENSTEIN: «Digo que ella me tiene simpatía pero no lo creo.» En la práctica, «no lo creo» = «ella no me tiene simpatía», «digo que me tiene simpatía» = «*creo* que me tiene simpatía» (en el sentido en el que «creo» está basado en la observación de mis reacciones). Aquí no hay paradoja. Estamos buscando la *auténtica* primera persona del singular de «él cree que ella le tiene simpatía pero no se la tiene»; y esto es *más parecido a una auténtica* primera persona que «yo creo que ella me tiene simpatía pero no me la tiene». Sólo que no vale; ya que, por supuesto, la tercera persona es: «*Él* dice que ella le tiene simpatía y *él* no lo cree».

Es enormemente importante que las creencias propias no se infieran normalmente de la conducta propia.

Supongamos que no tuviéramos primera persona del singular del presente de indicativo de «creer»; igual que «can» [en inglés] no tiene infinitivo. Diríamos es probable/puede ser que llueva en lugar de «creo que lloverá». De todos modos, cuando usamos «creo» no atendemos a nosotros mismos; «Va a llover y creo que a nevar también»: en este caso no atiendo primero al tiempo y luego a mí mismo. ¿Podríamos *construir* una primera persona del singular de «creer» basada en la observación de la propia conducta? Hay dificultades al respecto. No puedo observar mi modo de andar —mi comportamiento corporal en general— sin interferir en él. ¿Significa esto que observo mi voluntad, la fuente de mis movimientos voluntarios?

Querer no es imaginar un movimiento y observar que se produce. No es *extraño* que la mano se mueva como yo quiero.
GEACH: Si se quiere mover la mano como se movería un libro, no se moverá.
WITTGENSTEIN: Se puede decir: «Mira, dibujo un círculo exacto»; pero no: «Mira, mis manos se mueven en círculo». La paradoja de Moore conlleva los problemas de la intención y del movimiento voluntario. En las discusiones sobre la precognición se olvida que las expresiones de intención son

predicciones y se cumplen nueve de cada diez veces. Es como si conociera todos los resortes; como si tuviera conocimiento desde dentro del propio Ministerio de lo que va a suceder en él, y no sólo por comunicados de prensa.

Consideremos a una persona que escribe automáticamente y que de ello saca conclusiones —«Realmente (subconscientemente) no creo eso», por ej.— que han de tener consecuencias. Pero ¿qué es escritura automática? Se tiene una imagen de la mano propia escribiendo mientras se atienden otros asuntos; pero ¿es importante eso? Lo importante es que uno podría decir de lo escrito: «¡Así que esto es lo que he escrito!», mientras que no dice «Lloverá» y cinco minutos después: «¡Así que eso es lo que he dicho!».

Podría soslayar la dificultad que plantea la observación de mí mismo fiándome de testimonios. ¿Por qué no habría de confiar en el testimonio de otros sobre mi conducta?

Sobre el mentir. Cuando alguien dice: «lloverá» y después: «no lo creía —era una mentira», esto último parece invalidar la primera expresión. ¿Nos ha vencido la mentira? ¿Nos fuerza a admitir que algo ha sucedido en la mente?

Cuando la mentira *amenaza* con vencerme, aunque yo sea suficientemente hábil como para no dejarme vencer, se puede decir: «Bueno, está luchando contra fuerzas superiores y algo acabará por derrotarle».

Estoy ejercitando un tipo de matemática: la matemática en el estadio que precede al cálculo.

KREISEL: ¿El estadio en el que se introduce un nuevo concepto (definición)?

WITTGENSTEIN: Sí. Quiero introducir un nuevo tipo de descripción; no es que el antiguo sea malo, pero quiero eliminar malentendidos.

¿«Algo sucede en el mentiroso» vale sólo para distinguir entre «él miente» y «él no dice la verdad»? Pero no vamos a decir que un mentiroso sabe cuándo miente. Cuando se hace esta afirmación se pretende que sea gramatical, que no signifique, por ej., que *la mayoría de* los mentirosos saben cuándo mienten. Y nosotros no usaremos «saber» de ese modo. «Cuando alguien miente, lo siente así.» Eso es verdad en cierto sentido. Imaginemos una persona que tiembla siempre que cuenta una mentira —no hemos de tomar el camino falso y hablar de un sentimiento específico. No se nos ha enseñado «mentir» en conexión con ningún sentimiento[27].

[27] «Sensación», «sentimiento»: ambas acepciones tiene la palabra inglesa «feeling» (o la alemana «Gefühl»), que hacen difícil su traducción a veces; por más que en castellano el «sentimiento» sea originalmente también (como «feeling» o «Gefühl») la acción y efecto de sentir o sentirse en general; pero su uso normal se refiere más bien al alma y a cosas espirituales que a los sentidos y al cuerpo, para lo que se usa «sensación». Nosotros, aunque nos gustaría volver siempre al significado eti-

KREISEL: ¿Cómo se nos enseña «sensación de malestar»?
GEACH: Alguien ve a un niño con la cara verdosa y dice: «¿Te sientes mal?»
WITTGENSTEIN: ¡Pero ahí podrían entrar toda clase de sentimientos!

Volviendo a nuestro árbol genealógico psicológico. Se dice: Las impresiones de los sentidos nos enseñan cómo es el mundo. Esto no significa que cada uno de los sentidos sea como un *maestro*; es un modo de conectar unas impresiones sensibles con otras. *Poblamos un espacio* con impresiones de los sentidos; y los dolores están en ese espacio. (No se trata de un espacio físico. Si duelen dos dedos, los dolores no se reúnen cuando los dedos se tocan, ni el dolor está a 3 pies de distancia del suelo y a 4 de la pared.) Hay además otra conexión entre impresiones de los sentidos y dolores: el modo en que son cronometrados, el modo en que usamos «comenzar», «cesar» y «continuar» en relación a ellos.

Es esencial que una sensación esté en alguna parte y esté conectada con mi cuerpo y que comience, continúe y cese de un modo especial.

Las palabras para emociones (alegría, tristeza, etc.) están en otra categoría. Como es sabido, mentir es diferente a una impresión de los sentidos o al dolor; ¿se enseña la palabra como se enseña el nombre de una emoción?

A la teoría de la emoción de James, que considera a ésta como un sentimiento localizado corporalmente, puede replicarse preguntando: «¿Cómo se enseñan las palabras para la emoción?». ¿Se enseñan igual que palabras como «dolor»? ¿Cómo sabríamos que las personas tienen un nuevo sentido?
HUNT: Podrían descubrir cosas que nosotros no podemos, al igual que un ciego, que no puede conocer cosas a distancia.
WITTGENSTEIN: Tendrían un nuevo juego de lenguaje. La gente que tiene un oído absoluto puede comunicarme cosas que yo puedo comprobar aunque no las oiga. Supongamos ahora gentes que tuvieran antenas como los insectos y pudieran comunicarme cosas que yo sólo pudiera comprobar con instrumentos. Entonces se podría decir: «Eso es sólo una conjetura; no puede tratarse de una impresión de los sentidos y no podemos imaginarlo en modo alguno». (A lo que puede que alguien replicara: «Puedo imaginarlo perfectamente».)
GEACH: ¿Tendrían que usar un conjunto especial de *adjetivos*? Los ciegos oyen cómo los videntes usan adjetivos de color de un modo gramaticalmente semejante a aquél en el que ellos usan sus propios adjetivos —«caliente», «áspero», etc.

mológico y puro de «sentimiento» como puro y general «sentir» (mucho más rico, por su amplitud, que el usual, un tanto edulcorado y maniqueo), tanto aquí como en otros lugares usamos de ambas acepciones según nos parece lo aconseja la claridad normal del texto. *(N. de los T.)*

WITTGENSTEIN: Pero recuerda que los ciegos aprenden *nuestro* lenguaje; dependen de *nosotros*; se les enseña que carecen de un sentido y que hay cosas que no pueden hacer.

Los sentidos no se definen abstractamente: las sentidos son ver, oír, etc. Y por eso nos movemos sobre un terreno resbaladizo cuando decimos: «Esto es también un sentido». ¿Es suficiente la analogía? Podríamos hacer de ello algo más digerible, imaginando, por ej., detalles fisiológicos.

X: ¿No podríamos reconocer patrones de conducta que significaran un nuevo sentido?

WITTGENSTEIN: Pero ¿cómo? No hay nada establecido de antemano.

HUNT: Si perdieran las antenas tendrían que perder su capacidad de indicar el potencial.

WITTGENSTEIN: Sí. Ese es otro punto. Otro más es la intensidad —tendrían que usar palabras como «más fuerte» o «más débil». Y así podríamos continuar.

Ahora sobre estados de ánimo. Es característico de un estado de ánimo que afecte a toda la conducta.

La tesis de James: «Está triste porque grita» —pero nadie dice que alguien está triste en sus ojos.

Cfr. «cansado». «Estoy cansado» —«¿Dónde?» —«En las piernas». James podría decir: Se trata sólo de un accidente del lenguaje; alguien podría haber dicho: estoy triste en los ojos.

(No sólo no hacemos inferencias como ésta: «Digo que va a llover, luego creo que va a llover», sino tampoco así: «Digo que va a llover, luego es probable que coja un impermeable»; es decir: no usamos nuestros propios actos y palabras (como usamos los de otras personas) para inferir *actos y palabras futuros*.)

La idea de un contenido de conciencia proviene de la sensación. Se representan los contenidos según el paradigma de los objetos físicos: por ej., al describir alucinaciones podría decir: veo una persona visual sentada en una silla visual. Puede dibujarse lo que veo. La gracia de la terminología de los datos de los sentidos es que describe las apariencias como si fueran contenidos de una habitación.

Cfr. conceptos tales como (i) esperanza, miedo, deseo; (ii) alegría, melancolía, temor; (iii) placer.

¿Pueden existir emociones sin sensaciones? Es muy conocido que las emociones afectan a las reacciones del cuerpo entero. Por lo que sé, las luces de los semáforos cambian la presión sanguínea cuando cambian del rojo al verde. Podría investigar los efectos de la depresión; pero está claro que «depresión» no significa «cambio de la presión sanguínea». Pero ¿no sentimos

esas cosas? Supongamos que estoy muerto de miedo por la enfermedad de alguien y digo: «Este miedo es terrible»; las molestias del estómago, la constricción en el pecho, etc., *no* son lo que resulta casi insoportable. He soportado peores trastornos corporales que ésos. Incluso se podrían considerar los síntomas corporales como distracción de la emoción.

«Pero puedes cambiar tu estado de ánimo alterando tu postura.» (Cfr. «¡Levanta la cabeza! ¡Sonríe!», lo que no es nada tonto.) Cuando James dice que se está triste porque se llora no quiere decir que se esté triste porque se sienta la preocupación en torno a los ojos, sino porque se siente el proceso en todo el cuerpo. Pero esas cosas, aunque puedan ser las causas de la tristeza, no son razones de mi tristeza. Se necesitan experimentos para averiguar qué procesos fisiológicos causan la tristeza, pero no para averiguar que lloro porque me duele algo.

Decir: «Este temor es terrible» es una expresión igual que un grito o un gemido. Cuando alguien gime de dolor sé que *eso* es terrible. ¿Y si gimiera por miedo? He de provocar alguna reacción. Si alguien se sujeta la rodilla mientras gime, el dolor está en su rodilla; si señala una bombilla sé que la luz le resulta deslumbrante en exceso. En el caso del miedo, la reacción sería comunicarme la causa de su miedo. Pero si se busca un contenido no se encontrará nada.

La subida de la presión sanguínea que registra el detector de mentiras no muestra que mentir sea (o vaya acompañado de) una vivencia específica.

Si preguntas si hay emociones sin sensaciones corporales sólo puedo responder: «*No puedo recordar* tales emociones». Igual que no puedo recordar ninguna cenestesia característica producida por mi postura durante los cinco últimos minutos, aunque ahora tenga tales sensaciones de mi postura.

¿Es el «nudo en la garganta» una sensación que pudieras tener sin el toque de la emoción?

De modo parecido se podría preguntar si es específica la sensación; por ej., la del aliento contenido en el caso de «¡Ahora lo veo!» (que supone una leve sorpresa). ¿Cómo decidir al respecto? ¿A quién apelar? ¿A alguien concreto? ¿A cualquiera? ¿A un gran actor? Además, ¿aceptamos la palabra de cualquiera?

HUNT: Si alguien lo sabe, ése es uno mismo; uno mismo conoce mejor que nadie su propia experiencia.

WITTGENSTEIN: ¿Es importante cuándo se haya tenido?

HUNT: Sería mejor que se tuviera precisamente durante una discusión como ésta.

WITTGENSTEIN: Incluso así hay que apelar a la memoria, al recuerdo de que no es parecida a ninguna otra experiencia; a la de comer una patata, por ej.; habría que recordar cómo es.

MALCOLM: Sería muy curioso que alguien dijera: «Siempre que estoy triste cruzo las piernas» para informar sobre su comportamiento durante una cierta experiencia a lo largo de toda su vida.
WITTGENSTEIN: Sí, eso es importante; pero también es importante que *nunca* se oiga decir a nadie: «Esto es exactamente el nudo en la garganta menos el acompañamiento emocional». Supongamos que consigo artificialmente que alguien me dé una respuesta así —¿habría de confiar en él? Quizá, si supiéramos con suficiente seguridad qué sucedió en la laringe, etc., mientras duró el nudo en la garganta y tuviéramos alguna droga para reproducirlo.

Se nos han enseñado las palabras «tener un nudo en la garganta» para una situación determinada —para cuando se intentan parar las lágrimas. También se dice «se le atasca la voz», por ej.

¿Cómo reproducir esto? Leyendo algo patético —o intentando reproducir la sensación paso a paso.

Alguien podría decir que tiene una imagen de la nostalgia, de la pena, del dolor —como si se tratara de una imagen similar al original aunque más vaga e indefinida. Pero se tiene el sentimiento: ¡Qué cosa más extraña! ¿Tengo una imagen de la compasión del Sr. Malcolm por el dolor de muelas del Sr. Gunn? —Es correcto hablar de una imagen en tanto uno sea consciente de que no es una explicación.

Supongamos que preguntamos en qué consiste fingir pena cuando se actúa en el teatro. ¿Diremos que es semejante a sentir pena? ¿Preguntamos al actor? «Como sentir pena» es una expresión, y es corroborada por su actuación. Pero si digo: «Cuando veo este libro siento algo así como pena», entonces se plantea la cuestión: ¿Similar hasta qué punto? Una fotografía en ciertos aspectos *no* es semejante al original. —«A punto de llorar»— pero esto no es una descripción de la sensación. Se dice que alguien está a punto de llorar cuando *hace* ciertas cosas. Si preguntas a alguien qué sensaciones tiene, él puede ser capaz de decir que «a punto de llorar» no es la descripción apropiada para esas sensaciones, ni de ese modo puede determinarse si alguien está a punto de llorar.

Supongamos que se pregunta al actor qué es lo que siente.
MALCOLM: Puede dar una respuesta parecida a la que daría en caso de pena real: «Pensaba en el muerto».
WITTGENSTEIN: Supongamos que alguien dice: «Esta música produce un sentimiento parecido a la tristeza» y que yo pregunto cómo es ese sentimiento. El actor puede pensar en muertes reales para intensificar sus emociones.

La experiencia del actor es *lo que llamamos* sombra o imagen de la pena. Pero fuera de un contexto como el del actor «sombra de la pena» no tiene un sentido claro.

MALCOLM: Mientras que si se tratara de una sensación corporal la similaridad sí tendría un sentido claro.
WITTGENSTEIN: El nudo en la garganta me resulta tan familiar como a cualquiera. Pero no puedo describirlo bien y no tengo un criterio claro de su identidad ni en mí ni en nadie; al menos no tengo idea de si en la vivencia hay (y cuáles) detalles que correspondan con ello. Pero no obstante he aprendido la palabra de otros, independientemente de tales detalles.

Cfr. la historia de aquel hombre que no podía temblar. Tuvo una emoción jamesiana, es decir una sensación corporal no localizada, cuando la princesa le pegó un remojón; pero aunque esto le satisfizo, no conoció, sin embargo, la emoción del horror.

Tenemos esta imagen: lo más cercano a mí es mi convicción; después, mis palabras; después, las palabras del otro; y después, lo más lejano a mí, la convicción del otro.

Pero ¿cómo hay que usar la imagen? Es fácil comparar mis palabras y las del otro; pero ¿cómo comparar su convicción y la mía?

Manifestamos intenciones; y éstas son predicciones de acciones futuras. Si digo: «Voy a ir al cine», manifestando una intención, alguien puede usar «va a ir al cine» como una predicción.

¿Es extraño que pueda conocer mis propias acciones futuras? Alguien puede decir: «No, sólo *conoces* tu estado mental *presente*; pero sabes también que en tanto éste (y tu capacidad de acción) permanezca inalterable harás tal y tal cosa» —pero ¿cómo se sabe *eso*?

Acción voluntaria e involuntaria. ¿Se distingue la acción voluntaria por sensaciones (kinestésicas) determinadas? ¿Cuál es la diferencia entre levantar el brazo voluntaria e involuntariamente? Se diría: «Parecería lo mismo pero la sensación sería diferente».

Nadie pregunta si un niño anda, come, bebe, etc., voluntariamente. Nadie pregunta qué siente el niño, ¡de modo que es posible que todo ello suceda involuntariamente! Y no sentimos normalmente nada cuando giramos los ojos de un lado a otro.

Es importante que haya un juego de lenguaje que trate de órdenes relativas a acciones voluntarias. Podría hacerme estornudar a mí mismo (con rapé, por ejemplo) cuando alguien dice: «¡Estornuda!»; pero eso es fundamentalmente diferente a levantar el brazo cuando se me pide que lo haga. No provoco el movimiento de mi brazo, *muevo* mi brazo. Y no vale decir: «Provoco el movimiento de mi brazo inervando mi brazo o tensando mis músculos». Ya que no existe una orden como «¡Inerva tus músculos!», y aunque haya una como «¡Tensa tus músculos!» no se aprende a obedecerla con el fin de levantar el brazo.

¿Por qué creía la gente en un sentimiento de inervación? No había muchas pruebas pero sí la idea de que *tenía que* existir una sensación así. (Tales cosas son frecuentes en psicología. Cfr. la idea de James de que *tenemos que* pensar la frase antes de decirla —esa idea no fue fruto de una generalización experimental. Existen otras confusiones características en psicología; por ej., la idea de que la naturaleza del pensamiento puede establecerse preguntando a la gente qué sucede cuando piensa; o la afirmación del Dr. Richard de que es un problema *neurológico* si el placer es una sensación o no.) ¿Por qué sensación de inervación y no de contracción muscular?

MISS MARTINI: Si la acción fuera involuntaria se tendrían las mismas sensaciones.

WITTGENSTEIN: No necesariamente. Pero la percepción de una contracción muscular está seguramente en el mismo nivel que otra percepción; por ej., que la percepción visual de mi movimiento corporal.

HUNT: Tengo mis dudas de si esto es permisible.

WITTGENSTEIN: ¿Por qué no? Un cosquilleo en la garganta produce vómitos y un cosquilleo en la frente, no. ¿Dices simplemente que hay una diferencia experimental *así* entre sensación muscular y sensación visual? ¿O se trata de una diferencia categorial?

HUNT: Lo que hacía era dudar de que pertenezcan a la misma categoría.

WITTGENSTEIN: Es decir, de que sean impresiones de los sentidos en el mismo sentido. Pero ¿por qué no lo van a ser?

GEACH: Después de todo, veo que mi brazo y el del otro se mueven del mismo modo, pero no siento la contracción de sus músculos.

WITTGENSTEIN: Es verdad; pero tampoco siento su picor, ni su herida. Lo importante es que los demás no tienen por qué sentir lo mismo lo que siento yo. Una sensación de contracción muscular —de la acción realizada— es sólo algo que me sucede a mí. Lo que se buscaba al postular la sensación de inervación era una *sensación activa*; esto es, algo parecido a un deseo o intención, algo que precede a la acción realizada y que sin embargo no es un deseo, no es una intención; una sensación y, sin embargo, no algo que simplemente me sucede. Eso muestra simplemente qué extraños resultados produce la confusión de categorías.

Se podría estar tentado de decir: «No actúo al mover mi brazo; se trata de un don de Dios; yo intervengo en el intento de moverlo». Pero normalmente no intento mover mi brazo. Esta es una acción distinta. (Sujeto tu brazo y digo: «Intenta moverlo».)

GEACH: ¿Qué decir del «disponerse uno mismo a obrar» del Prof. Prichard?

WITTGENSTEIN: ¿Otra vez eso? Normalmente no se pone uno mismo a hacer algo. Por ej., puedes disponerte tú mismo a hablar, pero no a decir cada una de las palabras.

Cfr. la conclusión de James. Se diría que la acción real es una *preparación* para moverse.

Cuando escribes dirías que mueves tu mano voluntariamente (en contraposición a temblar). Consideramos esto como una expresión, sin duda alguna. Pero ¿cómo lo sabes? Uno diría: «Él lo siente» y otro: «él lo quiere así», esto es, «le gusta que su mano haga lo que hace». Pero ¿qué conocimiento me reporta el que él diga que sucede voluntariamente?

MALCOLM: Podría decirle que parara.

WITTGENSTEIN: Eso no vale. Se pueden detener también movimientos involuntarios.

X: Cuando alguien mueve las orejas se le puede preguntar si se trata de algo voluntario o no.

WITTGENSTEIN: Sí, pero puedes decirle que pare en ambos casos.

X: Podría estar interesado en observar el movimiento involuntario, pero no del mismo modo el voluntario.

WITTGENSTEIN: Algo de eso sucede. Se podría formular de este modo: Un movimiento voluntario *no puede* sorprendernos. Supongamos que alguien dice: «Por supuesto». ¿Es correcto o no?

HUNT: ¿Qué sucede cuando «me doy cuenta de que estoy diciendo» algo que me sorprende?

WITTGENSTEIN: Si mi boca se moviera involuntariamente podría escribir: «Qué cosas más extrañas estoy diciendo». Pero «Me doy cuenta de que estoy hablando» no es lo mismo —la sorpresa sigue al dicho.

En caso de desdoblamiento de personalidad podría decirme a mí mismo: «¿Eres *tú* el que escribe?».

Supongamos que alguien dice: Me parece bien que mi mano se mueva, pero no soy yo el que escribe. Como cuando presiono mi mano contra la pared de una manera especial de modo que si me separo de la pared se levanta «de motu proprio». A esto lo llamaría movimiento involuntario. «Pero seguramente la diferencia está en el modo en que se siente.» Ahora bien, supongamos que alguien nos dice: «Todos mis movimientos son involuntarios». ¿Qué podríamos decir a ello? «Páralos.» Él podría replicar: «Sí, cuando dices que los pare se paran». Pero ¿podría estar seguro yo de que él no malentiende simplemente la diferencia entre voluntario e involuntario? El podría decir que ya no tiene sensaciones de inervación.

Lo que intento decir es que la diferencia voluntario/involuntario depende de una diversidad de reacciones: de que se *observe*, de que se esté *sorprendido*, etc.

¿Tiene que haber un criterio objetivo de que alguien obedece mi orden cuando le digo que deje que su brazo cuelgue suelto y luego se levante por sí mismo? Creo que de hecho lo hay, pero ¿y si no lo hubiera? Entonces sólo sabría que en determinadas circunstancias el brazo se levanta —¿o que lo levanta él? Si me preguntas cuál de los dos es el caso, diría: «Pregúntale a *él* si ha levantado el brazo o no». Supongamos que dice que no lo ha levantado, ¿qué podríamos aprender de ello?

Los movimientos involuntarios de los músculos voluntarios (excluyendo la respiración y el parpadeo) son raros de hecho y diferentes de los normales. Pero supongamos que alguien andara, hablara, etc., involuntariamente. ¿Cuál es el criterio entonces? Y si se tratara de un sonámbulo —incluso entonces no está claro qué habría que responder. Pero supongamos alguien que, despierto, andara involuntariamente a veces —¿cuál sería entonces el criterio? No está claro en absoluto; pero podríamos inventar uno.

Esa persona podría decir: «No me siento andar a mí mismo». —«Pero ¿no estás suponiendo demasiado? ¿No bastaría decir: "Siento otra cosa diferente"?» —Pero ¿cómo he de saberlo? ¿No podría decir: «Hoy está un tanto extraño»?

No es importante que alguien se sienta a sí mismo andando o que, estando anestesiado, se vea a sí mismo andando: la cuestión es si él *sabe* que está andando. Si alguien obedece órdenes sin *saber* que las obedece, diríamos que obedece como una máquina; no diríamos que el movimiento es voluntario.

Si a alguien se le dice que vaya a alguna parte, sabe a mitad del camino dónde está, incluso si es ciego. ¿Ha de tener, entonces, alguna impresión sensible de dónde está?

HUNT: Es como preguntar la hora a alguien que no tenga reloj.

WITTGENSTEIN: Sí; lo importante es que se da una respuesta. Si pregunto qué hace Jones en su habitación, tú dices: «¿Cómo he de saberlo?», pero no si te pregunto la hora. Puedes contestar con cierto grado de certeza; y muy a menudo tienes razón. No hay «¿Cómo lo sabes?» No hay ningún sentimiento que te diga qué hora es.

¿Hemos de creer a alguien que dice que anda (habla incluso) involuntariamente? En caso de que por lo demás actúe normalmente podríamos tomar su manifestación como mera excentricidad.

GEACH: ¿Y si actúa normalmente, supongamos, pero en desacuerdo con su carácter?

WITTGENSTEIN: ¿Por ej., si de repente me comportara como si yo fuera tú? Supongamos que en ese estado he cometido un crimen; el juez podría decir: «Usted actuó como el Sr. Geach, eso es verdad, pero ¿por qué eso convierte en involuntaria su acción?». ¿He de decir: «Parecía automática»?

Cfr. la sensación de irrealidad. ¿Cuál es el criterio de que alguien la tenga? La expresión «Las cosas parecen irreales» y determinadas circunstancias (fatiga, primeros estadios de la esquizofrenia).

Así: cuando la gente dice que ha actuado (comido, hablado, etc.) involuntariamente, nosotros contamos con esa expresión y quizá con determinadas circunstancias; pero no podemos hacer el mismo tipo de inferencia que hacemos cuando hablamos de contracciones voluntarias e involuntarias de la rodilla —reflejos auténticos y simulados.

Alguien podría decir: «No tengo sensaciones de tensión». Como los soldados, que marchan «automáticamente» y pueden incluso hasta quedarse dormidos haciéndolo. Pero esto es difícil que sea involuntario en el sentido ordinario.

Se puede ordenar a alguien que haga cosas en su mente (imaginar cosas, etc.) al igual que se le ordena hacer movimientos corporales. Advirtamos que la orden es: «Imagina»; no: «Hazte a ti mismo imaginar». Entre ambas formulaciones hay la misma diferencia que entre «Levanta la pierna» y «Haz que tu pierna se levante» (por ej., golpeando ligeramente la rótula y haciendo que dé una sacudida).

X: ¿Cómo se puede distinguir entre acción voluntaria e involuntaria si la diferencia depende del contexto y no se sabe cuál es la diferencia en él?

WITTGENSTEIN: La gente no distingue conscientemente entre comer, beber, etc., voluntaria o involuntariamente. Distingue, por ej., entre levantar el brazo voluntaria o involuntariamente. «*Yo* hice esto voluntaria/involuntariamente» es una expresión; pero no la expresión de un sentimiento. La expresión de un sentimiento siempre tendría sentido incluso para comer y beber, pero la expresión «Hice esto involuntariamente» no tiene un sentido claro en tales casos.

Cfr. mentir. Si alguien dice: «Siento como si estuviera mintiendo», nosotros no decimos: «Quizá estás haciéndolo». No podemos sacar conclusiones normales con respecto al mentir.

Puedo comparar sentimientos hasta cierto punto; pero si dices que, por mediación de un sentimiento, sé que mi brazo se mueve voluntariamente ¿cómo he de distinguir esa sensación de las otras muchas que tengo al levantar mi brazo?

Si me dices que has levantado la pierna voluntariamente cuando el médico te ha dado un golpecito en la rótula yo saco mis conclusiones (por ej., que el médico probablemente ha sacado conclusiones falsas sobre tu estado de salud); pero *no* conclusiones sobre tus sensaciones.

«He perdido el control de mi mano.» ¿Qué significa «No puedo moverla —no se mueve»? O quizá su movimiento me resulta, con los ojos cerrados, como si se tratara del movimiento de un cuerpo extraño.

Si intento dibujar un cuadrado y sus diagonales mirando a un espejo tengo una experiencia extraña: las líneas van sencillamente en todas las direcciones —*no puedo tener ningún deseo concreto*. Así, cuando alguien entrelaza sus dedos de una manera determinada no puede obedecer la orden de mover precisamente *ese* dedo, el que le señala el amigo. Pero en los músculos no se produce sentimiento peculiar alguno. Podemos decir que esos movimientos no se hacen deliberadamente. ¿Qué es «dibujar deliberadamente»? ¿Hay razones para dibujar precisamente así? ¿Del mismo modo que hay razones para mentir? Ese no es siempre el caso, pero sí el caso *interesante*.

Si me convences para que copie una línea, ésa es una acción deliberada característica. «Pero sucedió de modo totalmente automático.» «¿Por qué? Bueno, así fue, lo hiciste de golpe y sin mirar siquiera.» Pero si lo hago a trompicones y reniego cuando me equivoco, y, a pesar de todo, digo que se ha producido automáticamente, ¿es correcto decirlo, mientras tenga el sentimiento de la automaticidad?

«Esto es automático» es una señal; pero ¿es la señal de un sentimiento? Sólo llamamos señal a la señal de un sentimiento si posee un cierto tipo de interés. Si el Sr. Geach dice que escribe automáticamente, está malentendiendo el uso de las señales.

GEACH: ¿Qué decir de lo que Freud llama «automatismos» —lapsus de pluma?

WITTGENSTEIN: Bueno, ¿es automático el movimiento de escribir? No.

Consideremos la señal «Estoy esforzándome». Quien dice eso ¿está describiendo una vivencia? Podría dar un gruñido, pero ¿es eso la expresión de un sentimiento? Las señales tienen intereses completamente diferentes: la señal que un hombre de Neandertal da antes de atacar tiene otro interés que la señal que da cuando se hiere o que la que da cuando entiende algo.

MALCOLM: Dice usted que «una acción voluntaria» extrae su sentido de las circunstancias. Y contrapone «acción voluntaria» y «sentimiento» como dos conceptos diferentes. Por esa razón sería de esperar que «un dolor» *no* sacara su sentido de las circunstancias, mientras que *usted* dice que «un dolor» saca *también* su sentido de las circunstancias. Así que, ¿dónde está el contraste entre el dolor y la acción voluntaria, por ej.?

WITTGENSTEIN: Es verdad que todas las señales sacan su sentido de las circunstancias, pero el modo en que funcionan en las circunstancias es diferente. Las impresiones, por ejemplo, son localizables, mientras que las emociones no; y decir que una acción es voluntaria no es lo mismo que expresar una impresión *o* una emoción.

Si *tuviérais que* hacerlo, ¿a qué asimilaríais la acción voluntaria —a la emoción o a la impresión?

MALCOLM; HUNT: A la emoción.

WITTGENSTEIN: Efectivamente, cerca del dolor o de la sensación, ya que en la volición hay referencia al *lugar*. Pero el que quepa la duda muestra, ciertamente, que la volición no pertenece propiamente a ninguna de las dos categorías.

«Pero *hay* sensaciones de movimiento. ¿Cómo sabemos que no distinguimos por esas sensaciones los movimientos voluntarios e involuntarios del brazo?»

Supongamos que vas al hospital con convulsiones en un brazo y dices: «A veces mi brazo se mueve involuntariamente». El médico podría decir: «Yo también puedo mover mi brazo así». «Oh, pero yo lo siento como si fuera involuntario.» «¿Es ése un sentimiento muy desagradable?» «No.» «Bueno, entonces ¿por qué se preocupa por él?» —Todo esto es un error. Lo importante es que el movimiento sucede cuando yo no quiero. Lo que el médico puede hacer es, efectivamente, preguntar cómo y dónde se siente.

HIJAB : Del mismo modo que puede preguntar si el movimiento se entorpece después de las comidas...

WITTGENSTEIN: Pero eso no es lo que hace de él un movimiento involuntario.

No reconocemos nuestra postura mediante sentimientos. Por supuesto, *podríamos* reconocerla así, pero igualmente *podríamos* hacerlo mirando. Normalmente los sentimientos propios son muy ligeros. Cuando muevo todos mis dedos sólo siento una leve tensión de la piel en la parte posterior de la mano.

Aquí no se trata de la intensidad característica de las sensaciones. ¿Qué es un sentimiento fuerte de la postura? Esta cuestión no tiene respuesta y no significa que nos preocupe la intensidad de la sensación de la postura, sino que no hay sensación de ella. Puede ser, en efecto, que aprenda mi postura a partir de una sensación. «Tengo un fuerte dolor de muelas, así pues mi cabeza ha de estar postrada.» Pero no digo: «Tengo esta sensación visual, así que he de ver algo rojo».

«Todas las sensaciones tienen cualidad e intensidad.» ¿Qué significa eso? Cuando veo una mancha de color en la pared distingo entre cambio de intensidad de la luz y cambio de color. Todos vosotros diríais que la intensidad de sonido es equivalente a la intensidad de luz y el tono al color. Pero ¿es eso semejante a decir que la vocal e es roja? *Eso* depende de qué responda un grupo grande de gente cuando se le pregunta si piensa así. ¿Sucede eso mismo con la comparación entre la intensidad de sonido y la intensidad de luz?, ¿o entre tono de sonido y matiz de color?

La lógica de la cualidad es que puede haber *mezclas*. Usamos adjetivos: «verde rojizo», «adulzado», etc. Puedo distinguir el rojo y el azul en el púrpura, las notas de un acorde musical, los olores de un perfume.

La lógica de la intensidad es más difícil. Es característico de ella que exista una serie unidimensional que llamamos «más o menos». También «insoportablemente fuerte», «apenas perceptible».

GEACH: ¿Tiene intensidad el tono? Las notas que constituyen octavas de la misma nota tienen mayor o menor altura de tono y la misma cualidad. La serie es discreta; ¿la intensidad debería ser continua?

WITTGENSTEIN: Ese «debería» es fundamentalmente erróneo. Los sentidos están catalogados, no son meros ejemplos de un concepto general de sensación. Tienen muchas características en común y también diferencias fundamentales. Por ejemplo, «Veo con los ojos» no es semejante a «Toco con las manos», «Saboreo con la lengua». «¿Dónde ves ese rojo?» a diferencia de «¿Dónde sientes ese dolor?» no me lleva a señalar una parte de mi cuerpo sino la camisa roja de ése que está allí. La reacción es diferente. Nada hay en la visión que corresponda a la localización corporal del tacto, del gusto, etc.

Los datos de los sentidos se conciben según el patrón de los objetos físicos; constituyen el mobiliario de un espacio subjetivo; un libro visual existe en una habitación visual. (La expresión de Russell «el mobiliario elemental del mundo» está sacada, obviamente, de la *visión*. Por ej., es difícil considerar como mobiliario los datos olfativos o lo que siento en mis pies.)

Supongamos que alguien dice que tiene una sensación de su postura. ¿Qué decir, entonces, de la intensidad y matiz? Por otra parte, con los ojos cerrados sé dónde están mis dedos, los siento en las puntas.

Alguien diría: El sentimiento está en el espacio así: como si se tratara de un brazo hecho de sentimientos. Si se me preguntara cómo siento el brazo lo dibujaría y luego colorearía con tiza roja las áreas que siento. Pero no es como si al doblar el codo tuviera un sentimiento más fuerte o más débil o que cambiara de cualidad. Cuando doblo los dedos siento un aumento de tensión en la piel. ¿Es por eso por lo que sé cómo mantengo la mano? Yo digo que no, pero ¿y si el Dr. Malcolm dice que sí?

JACKSON: Podría preguntar a Malcolm: «¿Siempre lo juzgas así?».

HIJAB : ¿Podría decidirse la cuestión anestesiando la mano? ¿Es ése el tipo de criterio que buscamos?

WITTGENSTEIN: Yo diría que no. Todo lo que ello muestra es que cuando hay anestesia local no puedes decir dónde está tu mano.

HIJAB: Si la anestesia nos impidera *a veces* decir dónde se encuentra un miembro y a veces no, ¿podríamos decir, entonces, que *cuando* la anestesia nos impide tal cosa, determinamos la posición por el sentimiento?

WITTGENSTEIN: Y supongamos que sucediera que cuando ya no siento cosquilleo en ese miembro no pudiera decir dónde está. ¿He de decir, entonces, que sé dónde está por el cosquilleo?

Si tuviera una articulación reumática podría indicar su grado de curvatura por la intensidad del dolor.

Podría indicar la distancia de alguien hasta mí por la intensidad del sonido de la flauta que toca; pero no podría hacerlo si estuviera sordo. O por la vista; pero no si estuviera ciego. ¿Hay que comparar, entonces, «indicar cómo se encuentran mis dedos, aunque no si están anestesiados» con indicar la distancia por el sonido o la vista?

Se podría identificar el material de los pantalones por la vista o por el tacto. Diría que alguien identifica los colores por su aspecto, pero no que asocia colores con impresiones visuales.

Supongamos que alguien me toca y digo: «Ha sido bajo el pezón derecho» —¿me lo ha enseñado un sentimiento?

¿En qué consiste la idea de un signo local? Si tuviera que pintar un dolor ¿cómo expresaría que está localizado en mi brazo? ¿Hay alguna cualidad BRAZOSA en lo referente al dolor? No; no hay nada que me enseñe dónde está el dolor. Reacciono de un modo determinado al dolor; a la cuestión «¿dónde?», señalando o nombrando una parte de mi cuerpo. Hemos de acostumbrarnos a pensar que todo esto es muy extraño —y entonces ya no nos resultará extraño que el placer no se localice en ninguna parte. Puede ser que, en el sentido ordinario de dolor, indique qué diente me duele (es decir, cuál está malo) —*este* diente me produce un dolor punzante; y esto constituiría un signo local auténtico.

Cuando se oye hablar a un extraño sobre sentimientos de posición, se podría preguntar: ¿«A qué sentido se asemejarían»? Se trata de algo parecido a sensaciones de tacto: siento mi piel tirante cuando siento calor, por ej. Pero, por regla general, éstas no son características de la posición. Llamo la atención de alguien con respecto a lo que siente en un miembro y pregunto: «¿Sientes eso siempre que ese miembro está en esa posición?». Si dice que sí, entonces, aparte de experimentos anestésicos, es que está indicando la posición mediante un sentimiento. Pero por regla general no sucede así.

Por lo que respecta a nuestros propósitos, los experimentos anestésicos sólo muestran resultados faltos de interés. *Podría* ser que la voz de alguien se reflejara de modo diferente según la posición de sus piernas y que juzgara erróneamente cuando se las cubriéramos.

La idea de signos locales es completamente errónea. Existe una idea semejante según la cual sabemos por un signo temporal qué acontecimiento rememorado es anterior: por ej., la imagen de mí (como si fuera una fotografía) en la tienda está más decolorada que la imagen de mí en Estados Unidos.

El paradigma es una figura con un signo. El dolor se representa por una llama con un signo del lugar donde se localiza; la visita al tendero ha de te-

ner un signo del lugar donde sucedió. Todo ha de ser una sensación. El dolor es una sensación y «dónde se localiza» es un signo, otra sensación. La imagen de la memoria es una sensación, y «cuándo sucedió» es un signo, otra sensación.

Los sentimientos que experimento en mi mano tienen forma. Si quemo la parte de atrás de tu mano el dolor tiene la forma de la parte de atrás de la mano.

GEACH: La expresión de Metcalfe: «El dolor era redondo —redondo, de una redondez superlativa...»

WITTGENSTEIN: Podría ser correcta. Si se me preguntara cómo siento la nariz pondría las manos así ∧.

Un psicólogo dice: «Se aprende a utilizar la volición sintiendo el miembro». Puedo entrelazar los dedos de tal modo que señale uno, sin tocarlo, pero no lo pueda mover a voluntad. «No sé qué resorte ha de poner en marcha mi voluntad.» Aunque lo sintieras, ¿cómo encontraría la voluntad, entre todos los músculos, aquél que ha de poner en marcha? *Podría* ser que sólo se pudiera aprender «Mueve el dedo» tocando el dedo... Pero la idea «Por supuesto, de este modo lo sabemos»... Entonces ¿cómo lo sabríamos *después*?

Es esencial para el movimiento voluntario que sepamos cuándo nos hemos movido; pero no que imaginemos el movimiento de antemano.

Estamos criticando la reducción de todo a sensaciones o imágenes. Incluso a éstas las catalogamos equivocadamente. La idea de que la sensación es más viva que la imagen —como si la viveza fuera el color de una cosa. Y así hablan los psicólogos de un tono de placer de las sensaciones placenteras —como si eso fuera también el color de una cosa.

La gente asocia el movimiento voluntario a la intención; supone una decisión (ponerse a actuar, prepararse para actuar). Esa decisión no siempre está presente, pero es importante que se suponga.

El movimiento voluntario *no* es el movimiento que se desea que suceda y sucede. Si quiero que llueva y llueve, eso no es algo voluntario. Las cosas pueden ser voluntarias de otro modo que las acciones físicas. Se *intenta* algo voluntariamente. (De hecho, se ha dicho que la acción voluntaria es intento. Pero es falso; no intento simplemente hablar, hablo simplemente.) También las imágenes son voluntarias, en contraposición a las sensaciones y a las imágenes accidentales; ésta es la diferencia real y no algo que tenga que ver con la viveza. Observo las sensaciones y las imágenes accidentales pero no las imágenes mentales; puedo pedir a alguien que imagine algo, pero no que vea algo o que tenga una imagen accidental.

¿Cómo sé todo esto acerca de las imágenes? No te he preguntado y no vale decir que actúo por mi propia experiencia; eso sólo vale para *mí*. Por

ej., si mis imágenes son menos vívidas que mis imágenes accidentales, no es necesario que eso mismo te suceda a ti. Sin embargo *estoy* seguro; *sé* que si tuviérais que representar vuestras sensaciones y vuestras imágenes por medio de colores fuertes o débiles, alguno de vosotros usaría colores fuertes para la sensación y débiles para las imágenes. Pero ¿por qué os inclinaríais a hacer esto? —Se imagina una cosa donde se ve otra. La mejor representación del imaginar es ver a través de una ventana tanto las cosas de fuera como los reflejos de las de dentro.

«¿Estás seguro de que es el profesor Moore?» tiene sentido referido a la sensación, pero no referido a la imaginación. Si veo, la pregunta tiene sentido; si imagino, no lo tiene. Esta diferencia es categorial.

Tener una imagen ante mí de la cabeza del profesor Moore no interfiere con ver las botas del Dr. Malcolm.

GEACH: Ese «ante mí» me deja perplejo. ¿Tiene un lugar la imagen? Se ven cosas ahí, donde se apunta; ¿se puede apuntar a donde está una imagen?

WITTGENSTEIN: Es difícil hablar de esto. Ciertamente mi imagen del profesor Moore no tiene distancia.

X: Pero seguramente las imágenes están en la cabeza más bien que en los pies.

WITTGENSTEIN: Sí, si has de elegir entre «en la cabeza» y «en los pies», pero esto no significa que las imágenes *estén* en la cabeza. Supongamos que alguien dice que vio imágenes a un pie de distancia enfrente de sus ojos, o algo parecido a imágenes accidentales. ¿Qué hemos de preguntar para decidir al respecto? Una buena pregunta sería si la imagen del profesor Moore interfiere con la visión de la rodilla del Dr. Malcolm (o, si se tienen los ojos cerrados, con la imagen accidental de una ventana).

¿Cómo sé que he mentido? ¿Recuerdo una cadena de pensamientos? No siempre. Si confieso haber mentido no digo «he debido mentir», sino «he mentido». Y si se me piden pruebas, lo que se me ocurre es extraordinariamente débil como prueba. Esto es justamente lo que sucede con «intenté» y «con "banco" me refería a un "banco de dinero"».

¿«Cuándo supiste que mentías?» «Cuando mentí.» Por eso se cree que tiene que haber habido en la mente del mentiroso algo así como las palabras «estoy mintiendo». Pero esto no sucede por regla general.

En todos esos casos uno se inclina a decir: Ya estaba allí todo el entramado intención/significado/comprensión; así, la vivencia que uno se siente inclinado a presentar se concibe como prueba: la vivencia germinal, como si contuviera en miniatura toda la intención, etc. Por supuesto que no es así; por ej. (dado que en alemán los nombres se escriben con mayúscula) veo «Board» cuando tengo en mientes «board», no «bored»; aunque esto no es en absoluto característico del tener en mientes «board» en lugar de «bored».

Saber que alguien miente no es semejante a saber que la Tierra gira alrededor del Sol.

Hay un problema: cómo darse cuenta de que se está mintiendo.

HUNT: Seguramente el problema es: cómo es posible que alguien *no* se dé cuenta.

WITTGENSTEIN: El problema es: ¿me doy cuenta de que miento *cuando* miento; es decir, mientras digo la mentira?

Esto sería correcto si viera una imagen blanca para la verdad y una imagen negra para la mentira; podría tener la imagen negra todo el tiempo mientras digo la mentira. Pero, ciertamente, darse cuenta de la mentira no es eso.

Por eso digo: No llamemos a eso una vivencia.

Si preguntas: ¿Es verdadero o falso que te dabas cuenta de la mentira mientras mentías? La respuesta ha de ser: Es verdad; me daba cuenta. Al expresar una proposición puedo tener toda clase de experiencias: dolor, cosquilleo, escuchar una melodía u otra proposición. Se podría preguntar en qué punto de la canción estaba Geach, silbando *Dios salve a la reina*, cuando comenzé y cuando terminé de decir la mentira. Y lo mismo con respecto a cualquier otra manifestación concomitante. Pero este conjunto de preguntas no tiene sentido en relación a la conciencia de la mentira, con respecto a la cual no se puede preguntar cuándo comenzó y cuándo terminó.

X: Pero seguramente sí se puede preguntar si fue hoy o ayer cuando se dio cuenta de la mentira. ¿Por qué no tienen sentido las localizaciones temporales menos específicas?

WITTGENSTEIN: No *necesariamente* sucede así. Puedo decir que comencé a decirla automáticamente y que a mitad de camino me di cuenta de que estaba mintiendo. Pero esto no es importante.

HIJAB: ¿Es que el dolor puede variar en intensidad con el tiempo y la conciencia de la mentira no?

WITTGENSTEIN: Quizá pueda: «Mientras hablaba me iba haciendo más y más consciente de que mentía».

(Así, se dice también: «Tenía a medias la intención de...». Y tampoco en este caso son nunca características las vivencias a las que uno pudiera referirse.)

¿Qué es lo esencial para la expresión de la conciencia? La cuestión «¿Cómo *es posible* que la conciencia continúe mientras miento?» proviene (al igual que todas las cuestiones «cómo es posible») de una comparación ilegítima: la de la conciencia con una imagen de sensación o de dolor. Para expresar la conciencia se menciona un tiempo y no se mencionan estadios de un proceso; la cuestión «¿En qué punto estabas en tu conciencia?» no tiene

sentido. Pero esto no significa que la conciencia sea amorfa, como una nota mantenida mucho tiempo, en cuyo caso tampoco se podría decir qué estadio se ha alcanzado.

Si yo, por mi parte, no usara tales expresiones ¿por qué habría de pensar que es una excentricidad por tu parte el hacerlo? ¿Una simple peculiaridad de tu lenguaje? No es suficiente que exista una inclinación a decirlo. «Lo dicen y no están locos, así que puedo confiar en su palabra.» No, puesto que he de saber lo que piensan. ¿Es eso parecido a la «sensación de una presencia»? Todo lo que sé es que dicen *eso*; ni siquiera pregunto si ven, oyen, etc., porque sé que la respuesta va a ser negativa. (Sería de otro modo si en la mayoría de los casos en que uno es consciente de una presencia, alguien *estuviera* allí.) ¿Con la conciencia de mentir sucede algo similar, aunque mucho más corriente?

Lo característico de la mentira es el motivo. Decir deliberadamente algo no verdadero no es mentir; por ej., cuando alguien dice: 25 × 25 = 600. Es una mentira si se intenta engañar; que el otro crea algo no verdadero. Pero ¿cuál es el criterio de que «se intenta engañar»? Si simulo dolor es «porque quiero que se me compadezca»; si digo que no tengo dolor cuando lo tengo es «porque no deseo que se me compadezca». Pero para decir este tipo de cosas con respecto a mí se precisa un contexto humano normal.

Supongamos que un miembro de una tribu tiene una apariencia decrépita pero te ataca y te roba; dirías que se trata de un engaño. Pero ¿y si sucediera lo mismo con un animal? Probablemente dirías: «No se trata de un engaño, el animal no sabe lo que está haciendo». Pero ¿por qué no? ¿Porque los animales no pueden hablar? Si ese «truco» se repitiera mucho, tendrías reparos en llamarlo truco.

Podría expresar la intención de engañar; tiene sentido preguntarme por mi motivo. Motivo no significa causa. La causa es un asunto de regularidad observada; mientras que mi motivo, lo *conozco*. Se entendería que dijera que he matado al Dr. Malcolm por dinero. Pero si dijera «porque llevaba un traje de lana» o «porque comía una manzana», eso no se aceptaría como motivo.

Indicar el motivo es un juego de lenguaje específico; del mismo modo que expresar un deseo o una intención es también un juego de lenguaje específico. Un perro no aprenderá a hablar, del mismo modo que un cerdo no aprenderá a cobrar una pieza. Algunas personas no aprenden a hablar, otras aprenden unos juegos de lenguaje y otras no; aprenden, por ej., a decir «manzana» para una manzana, pero nunca aprenden «si... entonces», ni tampoco a indicar sus motivos.

Que algo me produzca miedo no significa: «Siento miedo ¿se debe a su cara? Prescindamos de ella y veamos si sigo sintiendo miedo». Lo mismo sucede con el agrado. La expresión de miedo o de agrado comporta un objeto.

(Es irrelevante que exista también el miedo «a nada».) Indicar el motivo de una acción es como indicar el objeto del miedo o del agrado; el motivo, o el objeto, *puede* ser también una causa.

¿Ha de ser el motivo una *causa probable* de la acción? Si digo que le maté porque comía una manzana y no digo que yo deseaba la manzana o que odio a la gente que come manzanas, el otro no aceptará esto como motivo/como causa probable.

GEACH: Seguramente la cláusula «porque» habría de ser una expresión, no una descripción: «yo deseo», «yo odio», etc., no «él comía una manzana». ¿No es un error gramatical decir simplemente *eso* y rehuir ampliarlo?

WITTGENSTEIN: No lo tengo claro. (A) En casos sencillos podría considerar el motivo como el objeto de una reacción; cfr. el objeto de miedo y agrado de antes. Mato al Dr. Malcolm y digo: «¡Uf! ¡Manzana!» porque el crujido de una manzana al morderla me produce dentera.

(B) Pensemos en una obra de teatro en la que alguien mate por dinero. ¿Es suficiente que al final reconozca ese motivo? Ciertamente no.

«¿Por qué le mataste? ¿Qué te condujo a ello?» Y sin embargo uno se interesa sólo por un determinado grupo de cosas que conducen a ello: pensamientos, preparativos, expresiones de intención.

«Te mataré por esto» (por lo que acabas de decir, por ej.); «por esto» indica el motivo por el que voy a hacerlo. De modo que no puedo estar indicando la historia o la causa de la acción —no ha sucedido. Ni siquiera estoy indicando la causa probable —«Probablemente te mataré a resultas de lo que has dicho.» Se trata de una reacción específica.

MALCOLM: Aunque hubiera mucha gente que ofreciera una razón particularmente absurda para un crimen («Quería agua») no la aceptaríamos como motivo; pero *sería* una causa probable si tuviéramos razones para creer que *de hecho* el asesino quería agua.

WITTGENSTEIN: No, no toda causa probable podría contar como motivo.

Si el rojo fuera para mí lo que es para un toro y yo tampoco estuviera muy articulado y al ver una chaqueta roja dijera: «Rojo, rojo» y apuñalara al que la lleva puesta, lo entenderías un poco. Pero si dijera «rojo» un día, «verde» otro, «alto» un tercero, no dirías ya que estaba expresando un motivo, sino sólo que eso sonaba como la expresión de un motivo.

Igualmente pueden imaginarse otras reacciones sacadas de su contexto normal; por ej., a alguien diciendo «¡Ahora lo entiendo!», a la vez que no es capaz ni de continuar una serie ni de mentir; o diciendo «¡Hola!», como si reconociera a gente que nunca ha visto antes.

Hay una diferencia entre la razón y el motivo. Una razón puede indicarse en forma de razonamiento. «Necesitaba dinero para salvar mi puesto de tra-

bajo»; y ¿qué querías hacer con él?, etc. Pero no se puede decir que la aversión al rojo sea una razón para matar.

Tomemos el caso del Dr. Malcolm. Mato a alguien y digo/grito: «¡Agua!». Diríamos que eso no indica la dirección de la acción. ¿«Agua» significa «Jackson»? Contrástalo con el grito: «¡Me ha alcanzado!».

(Cuando se pregunta por la dirección de procedencia del sonido no se está preguntando por la causa. De hecho, muy a menudo la dirección indica también la causa; pero señalar en una determinada dirección cuando oigo un sonido, es una reacción y no una conjetura respecto a esas causas. No importa cómo aprendí esto —que no fuera primitivo; eso es mera historia.)

El grito «¡Agua!» no indica la dirección del acto del asesino.

MALCOLM: En uno de los ejemplos, el asesinato no satisface la sed; en el otro, lleva a la eliminación del objeto rojo. Sería de otro modo si el asesinato satisfaciera la sed.

WITTGENSTEIN: «Wittgenstein considera un jersey rojo como una ofensa personal, igual que un golpe». Eso nos satisface. ¿Por qué? Un golpe es el tipo de cosa que llamamos motivo.

Uno de los usos de «indicar un motivo» es que el indicar el motivo explica la acción. ¿Por qué «yo quería agua» no explica la acción?

TOULMIN: Si yo hubiera dicho «quiero agua» de antemano, el asesinato habría resultado, con todo, sorpresivo.

WITTGENSTEIN: Que alguien diga: «21 × 21 = 469 ya que 2 × 2 = 6; 6 + 8 = 19, etc.» es algo que yo no hubiera podido preveer. Así, una acción no se explica simplemente indicando el motivo.

Si miro una cara y digo «¡Qué horrible!» y sigo mirando del mismo modo y digo «¡Qué horrible!», no quedaría claro cuál es el motivo de mi reacción. Decir «¡Rojo!» explicaría el asesinato sólo si pudiera esperarse regularidad en ello.

No se pueden distinguir cualitativamente los fenómenos psicológicos como si fueran tipos de manzanas o de peras. La diferencia es semejante a la que existe entre la compañía/un accidente/un tren/un funcionario de ferrocarril.

Lo que estamos haciendo es parecido a lo que hacen los matemáticos cuando distinguen diferentes conceptos de número: cardinal, ordinal, real, complejo. Hemos de recordar que los conceptos matemáticos tienen uso fuera de las matemáticas; por ej., «Tengo tres pares de zapatos, tres camisas». Si queréis comparar conceptos matemáticos con conceptos no matemáticos no debéis comparar proposiciones matemáticas con proposiciones no matemáticas; debéis tomar en consideración proposiciones empíricas que contengan conceptos matemáticos.

¿Qué tienen las impresiones en común? Si os doy una lista de conceptos psicológicos, algunas cosas las catalogaréis con mayor facilidad que otras. Si os doy una lista de títulos de capítulos para un tratado de psicología todos vosotros sugeririas algún tipo de orden aunque con alguna discrepancia.

Pero si uno de *vosotros* sugiriera un orden, en el que la sensación fuera lo primero, por ej., y yo preguntara por qué, podría ser que os extrañárais. En parte esto es un asunto de educación —por ej., se oye hablar de los cinco sentidos.

¿Qué tienen en común las sensaciones de los cinco sentidos? Más que a hermanos se parecen a tíos y primos. Difícilmente se podría clasificar el placer conjuntamente con los sentidos. Sin embargo, diríais: «placer y dolor» y seguramente estaríais tentados de incluir el dolor entre las sensaciones.

HUNT: ¿Hay dos significados de «placer»: placer de la sensación y placer como opuesto a pena?

WITTGENSTEIN: ¡Di eso a tu tendero!

«Los zapatos del Dr. Scholl te producen alegría en los pies» suena extraño. Pero «dolor en los pies» no es tan extraño. El dolor va naturalmente unido al placer y sin embargo el placer no es una sensación y sí el dolor —que tiene incluso órganos terminales como calor, frío y presión.

¿Qué tienen en común el placer y el dolor?

X: Sirven para medir otras sensaciones, que llamamos placenteras o dolorosas.

GEACH: El placer y el dolor producen efectos contrarios como lo dulce y lo salado.

MALCOLM: Placer y dolor son motivos de la acción.

HIJAB: No tienen referencia externa como otras sensaciones.

WITTGENSTEIN: Podría no ser así; podríamos reconocer frutas por zonas de su piel que produjeran dolor.

TOULMIN: Se suele conectar el placer y el dolor con expresiones faciales de aceptación o rechazo.

WITTGENSTEIN: Exactamente. Se sabe por su cara si un niño tiene miedo. Hay un aspecto de tener miedo pero no un aspecto de ver rojo.

GEACH: Las sensaciones de gusto van acompañadas de expresiones faciales características.

WITTGENSTEIN: Completamente verdadero; hay un aspecto de estar degustando algo dulce y algo amargo; y por eso se dice «dulce» del placer y «amargo» de la pena.

Pero ¿esto vale sólo para caracterizar las respuestas de placer y dolor, y no los estados mismos?

¿Y si suponemos que alguien dice que la auténtica distinción es la que se produce entre procesos cerebrales?

Deseo conectar el placer y el dolor con aspectos, gestos, circunstancias, etc. ¿No es más relevante lo que yo mismo observo con respecto al dolor y al placer en sí mismos que el estudio que hace otra persona de los procesos cerebrales?

HUNT: Alguien podría decir que usted no está describiendo el dolor, sino sus consecuencias normales.

WITTGENSTEIN: ¿Qué es describir el dolor?

HUNT: Se puede describir un dolor en contraposición a otro pero no el dolor en general.

WITTGENSTEIN: ¿Qué significa eso?

TOULMIN: Se puede «describir el color en general» mostrando el proceso de clasificación de cosas por medio de colores; pero no se puede hacer lo mismo con el dolor.

WITTGENSTEIN: ¿No es una expresión horrible «describir el color en general»? ¿*Qué* es lo que describes? Seguramente (en parte) el uso de palabras de color. Algo comparable sería describir la técnica de palabras de dolor como «¡Ay!».

TOULMIN: Seguramente las palabras correspondientes son «sordo», «que da punzadas», etc. Puedo señalar objetos azules si alguien desea algo más que la palabra «azul», pero ¿se puede ir más allá de la palabra «punzante»? Sea como sea, en este caso resulta más difícil ir más allá.

WITTGENSTEIN: Pero ¿por qué habríamos de esperar encontrar una analogía entre dolor y color? Tales analogías, cuando ocurren, son un regalo del cielo.

Hay descripciones conductistas de dolor y consuelo, pero no de sensaciones de color. Cfr. la semejanza y desemejanza de números cardinales y números complejos.

GEACH: Sin duda, «punzante», «sordo», etc., no se aprenden de forma conductista a partir de expresiones faciales.

WITTGENSTEIN: ¿Por qué «sin duda»? Eso no contradice, no va en contra de, el hecho de que aprendamos la palabra «dolor» en conexión con la conducta.

¿No podría una tribu llamar espontáneamente negros y blancos a los dolores?

X: ¿Con referencia a la causa, por ej., calor y frío?

WITTGENSTEIN: No.

JACKSON: ¿Como hablar de un estado de ánimo negro?

WITTGENSTEIN: Queremos que las descripciones «dolor negro», «dolor blanco» sean interesantes para los médicos. Al igual que «dolor sordo en la mandíbula», «dolor punzante en la mandíbula» son descripciones sintomáticas diferentes. Supongamos que a alguien nunca se le ha enseñado qué son colores fríos y calientes; ni dolores «punzantes» y «palpitantes»; ni melodías «ale-

gres»/«tristes». Se le enseña literalmente «caliente» y «frío»; «palpitante» aplicado a una máquina; etc. Entonces se le pregunta: Si tuvieras que decir «caliente» o «frío» aplicado a esos colores ¿cómo los clasificarías? Supongamos que todos estén de acuerdo (excepto unos pocos que ingresan en manicomios).

¿Cómo sé entonces que «así y así» se refiere a los mismos tipos de dolor que «palpitante» y «punzante»? Pese al Sr. Geach, *hay* diferentes reacciones: «¡Aha!» no es una expresión de dolor sordo. No necesita ser la expresión de ningún dolor en absoluto; pero si en el sillón del dentista digo «¡Ah!» lo llamaríamos dolor punzante.

Se podría explicar «palpitante» de varios modos: golpeando rítmicamente sobre la mesa o pellizcándome rítmicamente en la mano.

«No se puede describir el dolor» —¿podría intentarse y fracasar? ¿Es como decir: «No se puede comer la rojez»?

HUNT: Ni siquiera se puede intentar describirlo; sólo decir una serie de cosas sobre él.

WITTGENSTEIN: ¿A quién querrías describir el dolor?

HUNT: A alguien que nunca haya aprendido cómo usar la palabra.

WITTGENSTEIN: Pero ¿se puede enseñar el uso de la palabra?

HUNT: Sí, pero no describiendo el dolor.

WITTGENSTEIN: Se puede describir un objeto físico/indicar su color y forma. Se puede describir una melodía/decir qué notas ocurren y en qué orden.

Pero ¿qué hay de común entre ambas cosas?, ¿y entre ellas y describir el gusto del café?

Tienes que describir un dibujo en una pared. Luego te hago oler una rosa y tienes que describir el olor. ¿Está claro lo que quiero entonces?

HUNT: Se podrían describir las *semejanzas* de los olores.

WITTGENSTEIN: Sí; «entre rosa y violeta» es semejante a «entre rojo y amarillo» o «entre redondo y cuadrado». Pero ¿a *qué* se asemeja? Y ¿qué semejanza correspondería en los tonos? Sin duda no «entre do y mi», sino más bien «entre cuerno y fagot». Pero no se puede decir *cuál* es la analogía.

«No puedes describir el dolor.» «¿En qué términos tendría que describirlo?»

No sé qué analogía extraer. Es como si se tratara de una dimensión diferente.

¿«No lo puedes describir pero sabes a qué es semejante»? Yo podría preguntar entonces a qué es semejante.

HUNT: Yo podría darle un golpe en la cabeza.

WITTGENSTEIN: Eso es algo así como una descripción.

Se podría decir: «Es semejante a esto», pellizcándose uno *a sí mismo*. Pero con ello no se significa el movimiento y por tanto no se ha explicado nada.

¿Es una sensación el dolor? Hay semejanzas y diferencias —pero esto vale para diversas sensaciones. ¿Qué es lo más cercano al ver? Un ciego aprende tocando la mayor parte de las cosas que nosotros aprendemos viendo. Pero hay una diferencia fundamental.

GEACH: Uno no señala al ojo cuando se le pregunta dónde ve algo, del mismo modo que señala al dedo cuando se le pregunta dónde siente algo.

WITTGENSTEIN: Algo más fundamental: aprender formas *manipulando* objetos. No hay nada análogo para la visión. La analogía de la vista y el tacto no es la que se esperaría. Supongamos que alguien siente que un objeto es cuadrado/ve que es cuadrado. ¿Cuáles son las analogías y las diferencias? Algunos dirían que sentimos que es cuadrado por sensaciones táctiles y kinestésicas. Pero ¿cuál es la diferencia?

GEACH: No se podría enseñar «cuadrado» poniendo un sello cuadrado en la piel.

WITTGENSTEIN: O si se pudiera, no valdría de nada, ya que sería diferente del modo en que he estado discutiendo de sentir que algo es cuadrado. Sería un modo extra, un tercer modo de reconocer objetos cuadrados.

¿Habría una tentación especial a hablar de un dato de los sentidos táctil cuadrado? La expresión «datos de los sentidos» significa siempre *principalmente* datos visuales y auditivos. «¿Y los táctiles? Lo veremos después» es la actitud del filósofo de los *sense data*.

Uno podría inclinarse a decir que el oído es lo más cercano a la vista. ¿Por qué? «Articulabilidad» es lo que se me ocurre para describir la semejanza.

¿Qué es una sensación táctil? En el aprendizaje de la forma de un objeto con los ojos cerrados desempeñan un papel muy poco importante las sensaciones de dureza, etc. Muchos dirían que son las sensaciones de movimiento y posición las que desempeñan el papel más importante.

En relación a la vista y al oído es natural hablar de *apariencias* y por tanto de datos de los sentidos. Es mucho menos natural hablar así de los datos del tacto. ¿Por qué?

Un niño no aprende a hablar de los datos de los sentidos. Muchos dicen: «Los datos de los sentidos están dados —el objeto físico es una construcción lógica». Supongamos ahora que enseñamos a alguien palabras de datos de los sentidos. Por ej., «A» significa un dato de los sentidos de la mesa. El peligro ahora es pensar que puedo dar *privadamente* un nombre —miro la mesa y digo: llamaré «A» a *esta* mirada. Porque esto no me dice por qué doy también el nombre «A» a una apariencia *posterior*. Pero podría dibujar una *figura* y decir: Lo que tenga este aspecto es A.

Supongamos que tenemos dos niños. Uno de ellos aprende «mesa» primero y el otro aprende primero palabras como «A». Y bien, si uno de los ni-

ños aprende *ambas palabras* no dudaría en decir: «La mesa es A»; pero si aprende *sólo* palabras como «A» nunca podría llegar al concepto de «mesa».

Tal como los concebimos ahora, los datos de los sentidos son *aspectos visuales*; y ¿por qué no habríamos de construir el objeto a partir de aspectos visuales? El dato de los sentidos responde a la cuestión: «¿Cómo lo ves ahora?». La respuesta sería un dibujo o una pintura. Lo mismo vale de: «¿Cómo te suena ahora?». La respuesta sería muy sencilla. Por ej., alguien silba y yo le imito. Pero en el caso del tacto no hay equivalente. ¿O lo hay? Meto el brazo en una vasija y toco el fondo; entonces puedo decir: «Está tan áspero como esto (el modelo)». Pero supongamos que es un cubo lo que toco y que me preguntan qué siento; sólo puedo decir que es un cubo —ahí ya no se plantea la cuestión de qué sensación táctil produce.

Enseño a alguien a reconocer cosas por el sentido del tacto. ¿Cómo llegar desde ahí a los datos de los sentidos? *Prima facie* no los necesito. «*Lo que él siente al tocar* es el dato de los sentidos.» Pero no tenemos criterios para saber si un hermano gemelo suyo siente al tocar del mismo modo. Toco el borde de un libro con el dedo; eso es todo lo que *puedo* responder ante la pregunta de qué siento al tocarlo.

Si doy a alguien esferas y elipsoides que manosee en la oscuridad y dice que uno le parece esférico ¿diríais que «esférico» describe el dato de los sentidos?

VON WRIGHT: No veo por qué no; esa descripción es tan original como decir que un penique tiene un aspecto elíptico.

MALCOLM: Pero se parece mucho más a un juicio decir que se trata de una esfera.

WITTGENSTEIN: Pero ¿no habría de depender la sensación de *cómo* toca él la esfera?

¿Hay algo ahí correspondiente a la *figura* que representa el dato visual de los sentidos?

GEACH: ¿Se podría modelar en plastilina el modo de sentir las cosas al tocarlas?

WITTGENSTEIN: ¿O dibujar sus contornos con los ojos vendados? Sí, pero la dificultad sigue siendo que el modo en que manipulo la esfera ha de ser relevante; y aparentemente no lo es.

Si hubiera un sentido de la posición ¿a qué sentido se acercaría más la sensación de la posición por lo que respecta a su contenido?

VON WRIGHT: Por mi parte diría que al tacto.

WITTGENSTEIN: Sí, porque me gustaría decir que siento en las puntas de mis dedos la posición de mis dedos. (Siento ahí una especie de tensión.) Pero el hecho es: *conozco* sin más la posición de mis miembros. Aquí la idea de los

datos de los sentidos resulta absurda; *hay* ciertas sensaciones táctiles, pero sería irrelevante describirlas.

No necesitamos hablar de un sentido de la posición más que de un sentido del lugar del dolor (en contraposición al sentido del dolor).

¿Cuál es el contenido de la conciencia de una persona? Un dato visual de los sentidos; un ruido; ¿y si alguien está sosteniendo una esfera?, ¿qué hay de más en ello?

VON WRIGHT: La consciencia de estar sosteniendo una esfera.

WITTGENSTEIN: ¿Qué relación hay entre esa consciencia y mis sensaciones en la punta de los dedos? Y ¿es análoga esa consciencia a una instantánea de lo que se ve? ¿No se parece más bien a la consciencia de que hay alguien ahí?

¿Por qué dijo el Dr. Malcolm que es parecida a un juicio? Podría modelar en ceras de colores al Sr. Geach tal como yo le veo, prescindiendo de las partes que no veo. Pero si tocara una esfera tendría que representar lo que siento mediante una maqueta de la esfera completa.

«La sensación de la posición de mi mano es muy suave comparada con la del dolor de muelas.» ¿Qué puede significar eso? Resulta terriblemente extraño.

KREISEL: Interfiere menos con las demás actividades.

WITTGENSTEIN: Supongamos que ordeno según su intensidad mi dolor, el hecho de verte y mi sensación de posición: el primero deslumbrante, el segundo claro y la tercera un mero esbozo. ¿Esto sería tan absurdo como ordenar objetos físicos, números cardinales y números imaginarios por su concreción decreciente?

Si hubiera de concebir los datos de los sentidos llenando un mundo, debería introducir datos visuales, ruidos y dolores pero no el conocimiento de las posiciones. Los demás datos son concretos/tienen un cuerpo; el conocimiento de la posición *no* es concreto/no tiene cuerpo.

Las sensaciones de posición no tienen intensidad, que sí es de la mayor importancia en otras sensaciones; tampoco tienen cualidad. Hay adjetivos que describen otras sensaciones —«rojo», «dulce», etc.—, pero parece que no hay adjetivos para describir la posición que siento de mis dedos del pie. En las sensaciones de posición tampoco hay algo análogo a «entre rojo y amarillo», «más parecido a una flauta que a un oboe».

¿Qué clase de diferencia es ésa? ¿Se trata de una diferencia experimental?

VON WRIGHT: ¿Qué es una diferencia *no* experimental?

WITTGENSTEIN: «El cabello negro es más quebradizo que el cabello rubio». Esa es una diferencia experimental, que puede corroborarse por medio de un experimento. Supongamos que dos de vosotros estáis muy tristes y uno de los dos dice: «Es como si el cielo estuviera gris», y el otro: «Es como si es-

tuviera mirando al fondo de un pozo profundo». Para encontrar diferencias hemos de hacer preguntas. Pero cuando hablé de los sentidos nunca pregunté si vosotros pensábais lo mismo. ¿Me comporté arrogantemente?

VON WRIGHT: ¿Se podría decir que se trata de una diferencia conceptual?

WITTGENSTEIN: Sí. Dewey dice que la creencia es una adaptación del organismo —por ej., mi organismo está preparado para comportarse de modo diferente si pienso que ahí fuera tras la puerta hay un suelo normal que si pienso que hay un abismo. ¿Qué investigación le llevaría a uno a decir que eso es precisamente la creencia? ¿O se trata más bien de un enunciado conceptual?

Si se trata de algo conceptual, entonces cuando digo: «Creo que es tonto» lo que quiero decir es: «Mi organismo está adaptado a que sea tonto». Eso es plausible sólo para un número pequeño de casos de expectativa; expectativa de una explosión, por ej.

Las «sensaciones» kinestésicas y posturales difieren de otras sensaciones porque no tienen intensidad ni cualidad como ellas (por ej., no tiene sentido hablar de mezclas cualitativas). Pero una diferencia más importante es: no tienen el mismo tipo de duración. En el caso de otras sensaciones los cambios se relacionan de un modo determinado por su duración (por ej., podemos decir: «Mientras que el sonido aumentaba en potencia, el color se volvía más rojo»). Pero no podemos establecer este tipo de correlación con las «sensaciones» kinestésicas y posturales.

Esa misma dificultad de correlación existe con respecto al tacto. No puedo decir que una esfera que se vaya volviendo más elipsoidal tenga relación temporal con un color que vaya haciéndose más rojo.

VON WRIGHT: No comprendo muy bien por qué no puede establecerse tal correlación.

WITTGENSTEIN: Tocar algo es como contemplar el crecimiento de un objeto frente a una escala graduada en un espejo distorsionante; puedo saber qué sucede con ese objeto, pero sólo confrontándolo con los números de la escala; no pongo en correlación directamente cambios de apariencia sensible, ya que no es importante que el objeto *aparezca* más grande o más pequeño. Y así, cuando a partir de contactos irregulares me hago un juicio de la forma de un objeto, no puedo correlacionar mis impresiones de su cambio de forma (como podría hacerlo en el caso de una subida gradual de temperatura) con el hecho de que un color se vaya haciendo más rojo, por ej.

(La idea «*tiene que* haber una sensación de posición —¿cómo, si no, sabríamos dónde están nuestros miembros?» es muy apremiante. Es importante en filosofía saber cuándo hay que detenerse, cuándo no hay que preguntar más. Y aquí no se necesita que haya un «cómo»; *sabemos* sin más la situación de nuestros miembros.

Tenemos la idea de que para que exista memoria el objeto debe estar escrito en el cerebro. Pero ¿es preciso que la memoria sea como una lectura de viejos escritos? Podría ser así: dibujo una curva sobre un papel cuando alguien habla; cuando dibujo la curva otra vez puedo repetir lo que dijo; pero la curva no puede leerse como si fuera un código.

O así: las semillas de azucenas siempre producen azucenas, y las semillas de rosas, rosas; pero incluso al microscopio el examen de las semillas de rosas no muestra ninguna diferencia uniforme entre ellas y las semillas de azucenas.

Aunque supiéramos que un área particular del cerebro cambia al oír *Dios salve a la reina* y que destruir esa parte del cerebro impide recordar la ocasión, no habría razón para creer que la estructura producida en el cerebro representa *Dios salve a la reina* mejor que *Rule Britannia.*)

Para saber si una esfera no cambia de forma he de estar siempre cambiando la posición de mis dedos. *Eso* es como mirar el objeto en el espejo distorsionante; también allí un cambio del tamaño aparente podría ser un indicio de un tamaño real inalterado.

Prima facie estar cansado parece ser analizable en una suma de pequeñas molestias: débil dolor en la rodilla, etc. Es como si no hubiera otro material del que pudiera constituirse el sentimiento de cansancio. ¿Qué hay que oponer a esto?

MALCOLM: Se podría decir: «El dolor de rodilla no es tan malo ¡sigue con tu trabajo!».

WITTGENSTEIN: Sí; la señal tiene una función diferente. «Estoy cansado» tiene diferente interés para el propietario de un esclavo «sin alma» que «Me duele la rodilla».

Algunos fenómenos psicológicos son «contenidos de conciencia»: sensaciones, sentimientos de dolor, cansancio, emoción; otros no: creencia, intención, conocimiento.

Dos modos de hacer la distinción: (i) Cuando se ve algo, se tiene dolor, se está cansado, colérico, *se siente eso* justamente, pero no cuando se cree, se sabe, se tiene la intención de hacer algo. (ii) Es correcto decir: «He visto/me ha dolido/he tenido hambre/ininterrumpidamente», pero no: «Creí ininterrumpidamente, supe ininterrumpidamente». «Intenté ininterrumpidamente» tiene sentido porque puedo cambiar de intención; pero, incluso en este caso, lo que no tiene sentido es mantener vigilada la intención para ver si cambia. Así, una pérdida eventual de conciencia o una amnesia se podrían considerar como una interrupción del conocimiento del abecedario; pero incluso así hay una diferencia: «¿Cuándo comenzó la interrupción?» «Cuando bajaba la cachiporra.» «¿Por qué no antes?, ¿cómo sabes que no fue antes?» Los criterios son completamente diferentes.

X: Ciertamente el conocimiento es una disposición, no un estado.
WITTGENSTEIN: Efectivamente, pero ¿qué se puede hacer en un caso que no se pueda hacer en otro? ¿En qué sentido se diferencia su lógica?
X: Cuando se afirma la existencia de una disposición se está haciendo una predicción.
WITTGENSTEIN: ¿Y por qué no cuando se afirma la existencia de una experiencia sensible?

Igual que tú, yo quiero usar las palabras «disposición» y «estado» pero sólo si sé qué puedo hacer con ellas.

La distinción amorfo/no amorfo. Veo, oigo, siento dolor durante 30 segundos —pero ¿estuve enamorado, tuve esperanza durante treinta segundos? Si el amor fuera un contenido de conciencia podría durar 30 segundos.
VON WRIGHT: ¿Hay alguna diferencia en el modo de conexión de esos estados?
WITTGENSTEIN: ¿Tienen un final? Como los estratos entre cal y cuarzo, cuyo límite está definido, pero no entre granito y cuarzo, ya que el granito contiene cuarzo.

Podría suceder que el criterio «¿Sientes...?» (dolor, ira, saber, intención) llevara a diferentes resultados en personas diferentes. Y eso podría tener interés psicológico. De modo similar, «contenido» podría tener asociaciones; y decir «el conocimiento no es un contenido y la visión sí» podría ser como decir que un poema tiene contenido y otro no lo tiene. Pero este tipo de cosas me parece inútil.

A las sensaciones y a sus relaciones se les podría adscribir un contenido. Parece que el grado, la cualidad y la mezcla resultan importantes. (La postura es diferente; el sentido de la postura parece no tener contenido. Quizá es mejor decir: «Conciencia de la postura»; no siento mi postura, tengo conciencia de ella. Esto no es resolver una dificultad dando nombres, como si pusiera a un peón de ajedrez una vestimenta roja y a otro una verde; es como mostrar que una pieza que parece un peón es realmente un *rey* si se le pone una vestimenta roja.)

Duración. Las impresiones de los sentidos se relacionan entre sí por su duración: mientras brillaba la luz verde, el sonido se hacía más fuerte, etc., etc. Las emociones son en ese sentido categorialmente diferentes; no puede decirse que quise a alguien mientras brillaba la luz verde.
GEACH: Pero sí se puede decir: sentí una horrible punzada de miedo mientras brillaba la luz.
WITTGENSTEIN: Sí; hay diferencias categoriales entre emociones y también entre sensaciones. Las imágenes tienen «contenido» —intensidad, cualidad,

mezcla—, posibilidad de correlación de la duración de la imagen y la sensación. ¿Qué diferencia hay entre imagen y sensación?

«Las imágenes son menos vívidas.» Pero esta respuesta podría variar en personas diferentes. Podría ser que alguien dijera que tiene imágenes más vivas que las sensaciones. Se trata de una respuesta experimental. Pero la otra es un enunciado categorial disfrazado; no afirma: «*Hasta ahora, tanto yo como otras personas hemos comprobado* que las imágenes son menos vívidas». (Es característico de la metafísica que en ella una afirmación parezca empírica mientras que en realidad es conceptual.)

Cosas importantes sobre las imágenes: (1) no interrumpen la experiencia sensible; por ej., la imagen de la biblioteca de la universidad no oculta la cara del Sr. Kreisel; (2) son voluntarias.

Aquí aparece la distinción activo/pasivo. Algunos verbos psicológicos tienen imperativo: «¡imagina!», «¡piensa!», «¡calcula en la cabeza!». También se podría decir: activo es aquello que uno puede decidir hacer. Así, uno se puede decidir a mirar o a escuchar, pero no a ver y a oír. Puedo conseguir hacer cosas, pero eso no significa que las haga voluntariamente. Si atacara a von Wright con un cuchillo, él levantaría su puño y ello haría que yo sintiera miedo hacia él; pero no por eso siento miedo hacia él voluntariamente. Aunque se diga que lo que consigo es nada más levantar el brazo (al intentar hacerlo), lo intento voluntariamente en cualquier caso; no es que *consiga* intentarlo.

Pero ¿no es la voluntariedad una característica accidental de las imágenes? ¿No podrían otras personas tener imágenes involuntariamente? Así, yo (Wittgenstein) meneo las orejas voluntariamente mientras otra persona puede hacerlo por un tic que tenga. Pero ¿cómo sabemos cuándo alguien imagina algo?

Un niño dice de repente: «Veo la biblioteca de la universidad» cuando no puede verse todavía. ¿Hemos de enviarle al médico? Ve la biblioteca cuando cierra los ojos, ¿hemos de decir entonces que tiene una alucinación? Supongamos que el niño no puede comprender el imperativo: «¡Imagina la biblioteca de la universidad!» ¿Hemos de llamar imagen o alucinación a ese estado en el que dice: «¡Veo la biblioteca de la universidad!»? Supongamos que digo: «Veo a Jones en su jardín —ahora cambia de herramienta— ahora va al cobertizo».

VON WRIGHT: En el último ejemplo tendería a decir que se trata «no de una imaginación sino de una alucinación» porque el interesado parece incapaz de evitarlo.

WITTGENSTEIN: Supongamos que los habitantes de Manchuria no tuvieran verbo para «imaginar» y dijeran solamente: «Jones en el jardín —ahora yen-

do al cobertizo». ¿Cómo sabemos si traducirlo con el verbo «imaginar» o no, o si decir que tienen alucinaciones?

Yo puedo imaginar música sin interrupción mientras me imagino con toda viveza al Sr. Hunt paseando por el jardín del College. Pero no se diría por ello que tengo alucinaciones musicales.

Si investigara a los habitantes de Manchuria miraría a ver si tienen algo parecido a órdenes para imaginar tal y tal cosa o para dejar de imaginar.

Si digo: «Veo la biblioteca de la universidad» y me preguntas: «¿Sale humo por la chimenea?» la respuesta será completamente diferente si se trata de una visión auténtica o de una alucinación, por una parte, o de una imaginación, por otra.

Supongamos que digo: «Puede ser que la visión de von Wright tenga el mismo contenido que mi audición del do». Esto es absurdo puesto que no hay criterio de identidad del contenido.

Lo mismo sucede con esto: «Cuando se tienen imágenes no voluntarias, podría ser que su contenido fuera el mismo que el de las voluntarias». Tampoco aquí existe criterio de identidad. Nos inclinaríamos más bien a decir que en ese caso se tiene una experiencia completamente diferente puesto que no es voluntaria. La diferencia entre voluntaria e involuntariamente puede ser nuestro criterio de vivencia diferente.

Emoción directa e indirecta. La emoción directa no puede analizarse *causalmente*; «El Dr. Malcolm me da miedo» no significa «Tengo miedo y el Dr. Malcolm es la causa». Este es un juego de lenguaje primitivo y no se puede investigar si el Dr. Malcolm es la persona que me produce miedo y no más bien el Sr. Kreisel. A un niño se le enseña a decir: «X me da miedo» cuando (a) el niño (dice) mira como si estuviera fascinado y tiembla; (b) X ha amenazado (por ej.). Pero un niño podría comportarse también del mismo modo sin un objeto y aprender a decir: «Tengo miedo». Si yo dijera: «Sr. Kreisel, actúe como una persona que tiene miedo pero sin objeto alguno», el Sr. Kreisel sabría qué hacer más o menos. (Pero ¿cómo simularía confianza o esperanza sin objeto?)

«Amor y odio son opuestos. Eso tiene que significar que son sentimientos opuestos.» Parece que se alude con ello a contenidos de conciencia como blanco y negro. Pero ¿qué es lo que se siente cuando se ama o se odia? Los contenidos parecen evanescerse en la introspección.

MALCOLM: Dentro de mí el «contenido» parece esfumarse en impresiones/gestos imaginados.

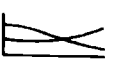
JACKSON: ¿No podría uno recordarse, por ej., de una tensión desagradable en el cuello, sentida en un momento de miedo?

WITTGENSTEIN: Parece que te has quedado con lo más insignificante. Eso proviene de tu idea del miedo como sentimiento.

JACKSON: Cuando uno se recuerda del miedo, sus sentimientos están lejos de lo insignificante.
WITTGENSTEIN: El miedo puede producir indigestión, por ej.; pero la indigestión no es el miedo.

Cuando intento recordarme del miedo intento rememorar el objeto del miedo —la cara horrible.

«Prescindes del cuerpo en el miedo, Wittgenstein.» Esta acusación es un error conceptual; una comparación de emociones con sensaciones. Es como una personificación llamar blanco al amor y negro al odio; se pueden representar virtudes por personas, pero una virtud no es nadie. Vi una vez un cuadro en el que se representaba la Desesperación Gigantesca por medio de un gigante desesperado. Esto es erróneo; el gigante debía blandir un garrote amenazando a una persona desesperada.
GEACH: Se puede tener un enfado medroso; y tanto el enfado como el miedo pueden ser más o menos intensos.
WITTGENSTEIN: Sí, hay una semejanza conceptual real entre emociones y sensaciones. No se trata sólo de una metáfora.
GEACH: Pero no se pueden correlacionar sus duraciones —«mientras crecía el ruido, se desvanecía lentamente mi miedo».
WITTGENSTEIN: Al menos no del mismo modo. En cualquier caso no puede dibujarse un gráfico así



La causa de ello no es la dificultad de la medida.

Las emociones pueden dan color a las ideas —una idea puede ser temerosa, esperanzada, etc.

¿Por qué no hay primeras personas que correspondan simétricamente con las segundas y terceras personas de los verbos psicológicos? ¿Por qué no existe, por ej., un «yo tengo la intención de» con el mismo criterio que «él tiene la intención de»? ¿Qué está tentado uno de decir?
KREISEL: Se ha de saber lo que uno se propone hacer sin tener por qué observarse a sí mismo.
WITTGENSTEIN: He de ir al médico porque tengo dolores.
Malcolm, tienes que ir al médico ya que te quejas tanto.
} ¿Por qué son diferentes?

¿Por qué no: «Tengo que ir al médico porque me escucho quejarme a mí mismo»? ¿No me puedo escuchar a mí mismo? (¿Es la asimetría sólo una

cuestión de palabras? Tengo derecho a reunir en un grupo *esas* palabras.) Alguien diría: «Lo que cuenta es el dolor; la queja no es más que un signo».
GEACH: ¿Qué es un verbo simétrico? «Yo escribo», por ej., es asimétrico; se verifica de otro modo que «él escribe». Si fuera de otro modo yo diría: «¡Qué curioso, mi mano escribe!».
WITTGENSTEIN: Se podrían construir verbos simétricos con la expresión «parece que yo...». Esos verbos tienen un uso determinado; por ej.: «Parece que me enfurezco contra la ingratitud cuando represento el papel del rey Lear».

Normalmente no puedo verme a mí mismo; y no puedo observarme a mí mismo inadvertidamente, aunque me mire al espejo. Conozco de antemano mi propia conducta como no lo hago con la de los demás.

¿Por qué me interesa tan poco mi comportamiento de dolor?, ¿por qué no saco conclusiones de ello?

Imaginemos un lenguaje primitivo. Tengo dolores y quiero ir a ver a Malcolm para que me ayude. Hijab me retiene y yo me quejo de dolor —indicando con ello un motivo. Otro ejemplo: Llevo a alguien al médico y aduzco un motivo imitando sus quejidos o remitiéndome a su comportamiento. Lo primero lo hago sin observación, lo segundo, después de ella.

«Las expresiones de creencia del profesor von Wright nos manifiestan qué sucede en él.» ¿Y por qué el interés por lo que sucede en él? La justificación es la consecuencia. Pero ¿por qué no habría de interesarme por esas consecuencias en mi propio caso?

(Supongamos que supiera, sin mirar, la posición de los espacios de aire que hay en mis huesos, pero que necesitara rayos X para saber algo sobre los huesos de los demás. Esto, sin embargo, no es interesante, haciendo omisión de las consecuencias. Lo mismo vale con respecto a los fenómenos psicológicos, aunque pueda observarlos yo mismo.)

No tiene por qué ser relevante que no me pueda observar a mí mismo; puedo fiarme de la observación de otros.
KREISEL: ¿Cuándo tomaría la observación de los demás como predicción de mi propia conducta?
WITTGENSTEIN: Por ej.: «Dices que puedo fiarme *ahora* de ti, pero piensa en lo que hiciste en *tal* y *tal ocasión*». «No vayas a la reunión, perderás de nuevo la paciencia.» En consejos generales.
MALCOLM: ¿No buscamos una predicción hecha a partir del comportamiento *presente*?
WITTGENSTEIN: Pero ¿no influencia la predicción el comportamiento subsecuente?
GEACH: Supongamos que una persona distraída pregunta: «¿Qué estoy haciendo?».

WITTGENSTEIN: Supongamos que digo a von Wright: «Vas a levantar el brazo dentro de tres minutos». Si lo olvida y lo hace y después recuerda mi predicción, diríamos que se trata de un cumplimiento.

Pero existen otras posibilidades: (A) Puede que tome mis palabras como una orden porque yo se lo diga en tono amenazante; en ese caso no lo consideraríamos como cumplimiento de una predicción; (B) tampoco lo consideraríamos así si él dijera: «Bueno, como quieras» y no lo hiciera; (C) tampoco si, para su gran sorpresa, el brazo se le subiera «involuntariamente».

GEACH: La persona distraída ¿no se da cuenta de su intención por las observaciones de los demás?

KREISEL: El comportamiento de dolor de alguien podría tener defectos parecidos: se queja cuando se encuentra mal, pero cinco minutos después no puede decir qué le pasaba y son otras personas las que tienen que observarle. Así también en la acción: él pregunta qué ha comenzado a hacer. De modo que puede predecir algo con respecto a sí mismo sólo para un corto espacio de tiempo; su amigo tiene que ayudarlo.

WITTGENSTEIN: Estás suponiendo que él fue normal durante un tiempo.

A un deficiente mental no hay que considerarlo como un reloj con la maquinaria revuelta. En lugar de eso habríamos de preguntar: «¿Qué juegos de lenguaje puede jugar?». Pero de hecho la gente normal, por supuesto, rechaza a los deficientes mentales; ellos no forman una comunidad por sí mismos. Si la persona de que hablamos viviera entre nosotros diríamos que tiene intenciones rudimentarias; pero ¿y si viviera entre otros como él?

Alguien dice: «Comer manzana», coge una manzana y la come. Eso expresa una intención. («Voy a...» —la corrección gramatical— viene después; *lo otro* es primitivo.)

Tú presupones que la persona de que hablamos fue alguna vez normal y aprendió esa expresión primitiva de intención. Supongamos que se levanta para coger el abrigo y pregunta qué iba a hacer y tú dices: «¡Dar una voltereta!». ¿Ha de dar una voltereta?

KREISEL: Supongo que la persona de mi ejemplo expresa su intención por palabras o acciones y pone reparos *a veces* cuando se le dice algo falso.

WITTGENSTEIN: Si esa persona sigue sin más tu sugerencia, aunque diga: «¿Qué iba a hacer?», desaparece cualquier característica del juego de la intención.

Consideremos una sugerencia posthipnótica de entrar en una habitación. Lo hago y entonces alguien pregunta: «¿Por qué?». Puedo responder: «Lo he olvidado»; ésa es una reacción normal. O puedo decir también: «Tenía que ver si la luz estaba dada»; y el contexto puede ser normal, prescindiendo de la sugerencia.

¿Estoy prediciendo o sugiriendo acciones futuras cuando digo qué ibas a hacer?
JACKSON: Si tengo una pistola en la mano la puedo usar como prueba en contra de lo que usted dice: «Ibas a escribir un soneto». Y replico: está equivocado con respecto a mi intención.
WITTGENSTEIN: La cuestión: ¿estoy sugiriendo o prediciendo? no puede plantearse en un juego de lenguaje primitivo con un niño. «Ibas a...» es una técnica avanzada.
GEACH: Si un niño detuviera su actividad con aspecto desconcertado le ayudaríamos a volver a la rutina de la acción habitual.
WITTGENSTEIN: Se puede hacer eso mismo con animales y se puede decir también que los animales tienen intenciones; un gato, por ej., la de atrapar un pájaro; pero nadie hablaría de recordar al animal su intención.

CONVERSACIÓN PRIVADA. Cité a Wittgenstein estas palabras de Santo Tomás: *Non pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis vel quid tu intelligas cognoscere.* No es tarea de mi intelecto saber lo que *tú* quieres o piensas. [*Summa Theologica* Ia, q. 107, art. 2.]
GEACH: ¿No es esto parecido a lo que usted dice con respecto a los procesos internos?
WITTGENSTEIN: Suena parecido; pero tendría que saber el contexto.
GEACH: Gira en torno a los ángeles —que ni siquiera un ángel conocería la intención de otro.
WITTGENSTEIN: Pero ellos podrían, igual que nosotros. Lo que *yo* he dicho sobre las intenciones no importa, no era serio; sólo dije que si las intenciones son sólo procesos internos, no son interesantes; no que las intenciones no sean interesantes.
GEACH: Un ángel no podría conocer las intenciones de otro igual que las suyas propias.
WITTGENSTEIN: Eso no tiene sentido; «conocer las intenciones de otro» se usa normalmente y «conocer sus propias intenciones» *no* tiene uso. No; según creo, la afirmación de Santo Tomás es conceptual: «No pienses de ese modo con respecto al conocimiento de las intenciones».
GEACH: Algo parecido a esto: «No imagines que *nosotros* no podemos conocer intenciones porque somos demasiado torpes, mientras que los ángeles son transparentes como un reloj con caja de cristal».
WITTGENSTEIN: Sí, algo así.

¿Por qué usamos verbos asimétricos? ¿Es parecida esta pregunta a esta otra: Por qué sabemos contar? *Contamos*, sin más, y enseñamos a hacerlo a otros.

Tiene su razón que el empleado de un banco sepa contar, pero sólo dentro de nuestras instituciones.

Los animales se las arreglan sin saber contar, de modo que no puede decirse que sea necesario.

Por regla general no sacamos conclusiones de nuestra propia conducta (en tanto que observada por otros). Predecimos *nuestra propia* conducta de modo completamente diferente a la de los demás: expresando una intención.

Bastante a menudo confío en la palabra de alguien en lo referente a sus creencias; no confío en mi palabra con respecto a mí mismo.

Estados de conciencia: sensación, imagen, sentimiento, etc. Estados del alma: conocimiento, creencia, etc. —estados de un mecanismo hipotético. (Como poner un reloj en hora.)

«Resulta fácil conocer mi propio estado porque se trata de mí mismo» —¿porque estoy tan cerca de él? Pero, incluso así, ¿cómo puedo predecir mi conducta? ¿Me ha enseñado la experiencia que cuando veo una cosa en mí mismo voy a hacer probablemente otra?, ¿y que nadie excepto yo podría ver la cosa en mí mismo?

GEACH: Como el aura de un ataque epiléptico; veo un flash (subjetivo) y concluyo que voy a sufrir un ataque.

WITTGENSTEIN: Lo curioso es que no hacemos este tipo de inferencia con respecto a la intención o a la creencia.

Nos inclinamos a llamar cambios de estado a los cambios de creencia. Pero cuando alguien dice: «Creo que el ministro no es bueno» ¿está describiendo el modo en que él mismo está determinado internamente?

(Sobre la cita de Santo Tomás): En cierto modo es una tontería. Sé que cuando dejes la habitación tienes la intención de bajar las escaleras y no de dormirte en mi cuarto de las escobas.

«Puedo dudar de la intención del Dr. Malcolm, pero no de mis propios deseos.» «No puedo conocer la intención del Dr. Malcolm *en el mismo sentido* en que conozco la mía propia.»

En un juego de lenguaje primitivo podría expresarse el deseo nombrando el objeto de deseo: «¡Manzana!». «¡Vaso de agua!» Así no entra la duda; no hay uso alguno para «Me pregunto si quiero...». «¿Quiero...»; y por eso tampoco para «Sé que quiero...». «No puedo dudar de mi propia intención» es parecido a «No puedo marcar un gol en el tenis». Ni siquiera puedo *intentar* dudar con respecto a mi intención/a marcar un gol en el tenis.

¿Qué es lo que no puedo hacer? ¿Qué sería conocer la intención del otro como conozco la mía propia?

GEACH: El único sentido que podría darlo es una especie de control hipnótico.

WITTGENSTEIN: «El único sentido que podría darlo...» Esta expresión significa que en principio eso *no* tiene sentido. Es como si dijera: «El Sr. Geach está de humor verde. ¿Qué significa esto, Malcolm?». «No puedo saber lo que piensa otra persona.» Esto es un hecho empírico. Supongamos que yo leyera el pensamiento; podría decir que leo en la cara del otro, pero la cámara podría mostrar que la cara no se movió como dije que lo hizo. Pero podría suceder que yo tuviera razón la mayoría de las veces o siempre. ¿Qué significa esto?
MALCOLM: El otro debe confirmarlo diciendo: «Es correcto».
WITTGENSTEIN: Pero alguien podría decir: la confirmación no cuenta: o piensa eso o no lo piensa.
MALCOLM: ¿Como si el pensamiento se hubiera extendido hasta algún lugar en el que no nos resultara accesible?
WITTGENSTEIN: Pero el otro podría no aceptar tu imagen.
MALCOLM: Me gustaría criticar en este caso el uso de la ley de tercio excluso.
WITTGENSTEIN: Lo curioso es: ¿Por qué citar siquiera esa ley? ¿Alguien la pone en duda? Decir: «O lo ha adivinado correctamente o no lo ha hecho» nos fuerza simplemente a tener la imagen en la cabeza, pero no explica su uso. Es como preguntar por la verdad en diferentes sentidos; «"P" es verdadero» no añade nada a «P»; la diferencia entre «la Tierra gira alrededor del Sol» y «2 × 2 = 4» está en el uso diferente de las dos proposiciones, no en diferentes tipos de verdad.

¿En qué consistiría saber lo que piensa el otro? —Todavía no he dado un significado a esa expresión. Puedo decir: «Piensas esto y esto» y que el otro lo admita. Pero supongamos que no lo admite.
HUNT: No se puede comprobar si no lo admite.
GEACH: A uno le gustaría decir: en una ocasión determinada una persona puede mentir.
WITTGENSTEIN: Esto es parecido al viejo asunto de regla y excepción. Alguien puede hacer un falso movimiento en el ajedrez, pero no es verdad que *todos y siempre* hagan falsos movimientos en el ajedrez.

¿Cómo sabe el mentiroso que he adivinado correctamente sus pensamientos? ¿Había algo en su alma que correspondiera a mis palabras? ¿Cómo aprendería esa correspondencia?

Cuando digo en este contexto filosófico: «El Sr. Geach puede estar mintiendo» no estoy manifestando desconfianza hacia él; de hecho no estoy diciendo sino que existe una cosa así como la mentira. (¿Y qué es mentir? Hay que describir el entorno de la mentira, desconfianza, etc.)

«Puede estar mintiendo —no importa que lo admita o no lo admita.» ¿No importa que *nadie* admita nunca que he adivinado sus pensamientos?

Decir que no importa es como decir que *todos y siempre* hacen falsos movimientos en el ajedrez.

«El Dr. Malcolm piensa que va a llover esta noche»; hay algo dentro de él que corresponde al enunciado inglés: «It will rain to night». ¿Cuál es esa correspondencia? No sabemos en qué consiste: no es como si Malcolm escribiera un enunciado alemán correspondiente. ¿Sería posible eliminar el proceso interno diciendo: «El Dr. Malcolm se inclina a decir que lloverá esta noche»?

Lytton Strachey sobre los pensamientos de la reina Victoria moribunda. ¿Cómo pudo saber algo al respecto? Y si no pudo, ¿tiene sentido lo que dice?
GEACH: Yo podría decir: Sé lo que es pensar tales cosas.
WITTGENSTEIN: Podrías mostrar por una variedad de movimientos en el juego qué significa «imaginar», por ej.

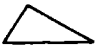
T		
T		R

Es como mostrar en un pequeño diagrama de seis cuadrados un jaque mate de ajedrez; cosa que tiene sentido porque ello se acopla al tablero completo y al resto del juego.

¿Por qué se disfruta con una novela? Alguien ducho en relatos y mentiras: «¿Hubo un Tristram Shandy?». «No, por supuesto que no.» «¿Es una mentira?» «No.» «¿Entonces?»

Así, podría suceder que una tribu usara una escritura figurativa y representara el imaginar mediante un globo con figuras, y que un historiador representara a la reina Victoria con sus imaginaciones flotando sobre la cama.
GEACH: Yo podría decir: ¿no puede imaginarse *usted* esas cosas?
WITTGENSTEIN: Pero eso *no* es lo mismo que ofrecerte a ti mismo una representación privada de lo que eventualmente sería.

«Sé que él piensa tal y tal cosa aunque no lo admita.» En principio tiene que haber casos en los que la gente diga lo que piensa; un perro no simula tener dolor, ¡pero no es porque el perro sea demasiado honesto! Yo no podría decirle a un niño: «Hay algo en él que corresponde a las palabras, pero no quiere decirlo». El niño pensaría en una traducción, lo que no sería correcto.

Figuras ambiguas —«ver algo como». ¿Sucede que no se *ve* la figura de modos diferentes, sino sólo que se la *interpreta* de diferentes modos? Cuando se trata de ver un punto de un triángulo como vértice el maestro no dice al niño cómo hay que *ver* el triángulo; parece tratarse sólo de una cuestión de interpretación. Así sucede cuando dibujo un triángulo para mostrar la forma de las pirámides. Del mismo modo, puedo mostrar este dibujo  a un artesano y decir: Corta una pieza de chapa de hierro así y cuélgala de A. No se trata de cómo lo *vea* él.

Köhler dice que en esos casos se produce un auténtico cambio de realidad visual. ¿En contraposición a qué? Presumiblemente en contraposición a la interpretación. Pero ¿cómo se determina esto? ¿Preguntando a la gente (al menos a aquellas personas que no están «ciegas por la teoría»)? Köhler *no* pregunta.

¿Qué diferencia hay entre «ver como» e interpretación?

GEACH: ¿No es mejor decir «ver» cuando puede relacionarse la duración con otras sensaciones? ¿«Lo vi de este modo mientras brilló la luz roja»?

WITTGENSTEIN: Sí, de hecho así se mide la duración en los laboratorios de psicología. «Una interpretación desde *tal* hasta *tal* momento» no tiene sentido; «¿cuándo interpreto?» es una pregunta extraña.

Ello no significa que *digas* «ver como» más bien que «interpretar». Eso es sólo una cuestión de idiosincrasia. *Decir* «ver como» sólo muestra que *tú* te inclinas a hacer una determinada comparación; o sea: a ver color y forma; mientras que otros pueden inclinarse a hacer una comparación diferente. «Realidad visual» quiere decir precisamente que se trata de la misma comparación.

¿Por qué se duda que el «ver como» sea la «realidad visual» a pesar de su semejanza categorial con las sensaciones relativas a la duración?

TOULMIN: ¿El cambio de color es común a los observadores; el cambio de modo de ver una cosa puede suceder en diferentes momentos en observadores diferentes?

WITTGENSTEIN: Sí, algo así. Pero existe todavía un problema psicológico. ¿Sabéis cuál?

JACKSON: Puede ser que no cambie la imagen de la retina.

WITTGENSTEIN: Sí; existe la idea de que lo que vemos viene determinado simplemente por la imagen de la retina. Podríamos salir de ella diciendo que lo que determina qué se ve no viene determinado a su vez por la imagen de la retina, sino por el proceso psicológico que se produce en el cerebro. Pero a mí no me importa un comino que el Dr. Malcolm tenga retina o no. Los experimentos en los laboratorios de psicología siguen siendo igualmente interesantes sea la que sea la construcción interna del ojo. Además: no necesitamos creer en ninguna conexión causal entre el estado del cerebro y el pensamiento que se tiene en ese momento; conexión por la que teóricamente un psicólogo perfecto pudiera diagnosticar ese pensamiento. ¿Es esto oscurantismo?

JACKSON: Esa es mi opinión. Después de todo, si hemos conseguido muchos éxitos en otros casos ¿no hay razón para esperar más?

WITTGENSTEIN: ¿Qué era lo importante de mi expresión: «No necesitamos creer...»?

GEACH: Esa expresión va dirigida contra quienes —como lord Russell— dicen que DEBE haber una diferencia microscópica entre cerebros en el caso de que A sepa francés y B no lo sepa.
WITTGENSTEIN: ¿Y por qué ha de parecer oscurantista?
JACKSON: Por los éxitos parciales.
GEACH: Porque parece que usted introduce un alma.
WITTGENSTEIN: ¿Una conexión misteriosa a través de un alma? Nada de eso.

Cualquier cambio en el concepto de causalidad es muy importante. Así, mi expresión «no es necesario que sea así» abre una puerta igual que cierra otra.

Es como la gente que dice que NO PUEDE haber acción a distancia. En tales disputas una parte no entiende los problemas de la otra.

«¿Cómo *PODEMOS* asumir que la correlación entre los procesos psicológicos y fisiológicos se rompe en cierto punto?» Podemos establecer una diferencia y (sin profecías) podemos decir que no hay razón para ir más allá de ese punto.

Existía la idea de que la mecánica newtoniana DEBÍA explicar cualquier cosa; y que debía estar fundada sobre principios que, por decirlo así, fueran leyes razonables atribuibles a un Creador (Leyes del Mínimo Esto, de la Conservación de Aquello). ¿Por qué esta idea? «Porque todo apunta hacia ella.» ¿Todo? No, sólo todo aquello sobre lo que uno se concentra. Así, no es (como diría lord Russell) que *todo* apunte hacia la existencia de una huella del francés en el cerebro; sólo todas aquellas cosas que ocupan su horizonte mental.

¿Por qué no habríamos de decir que los aspectos que ofrece un triángulo son realidades visuales?, ¿la «organización» (Kohler)?
JACKSON: Porque, después de todo, se puede decir que el triángulo que se ve es en cierto modo el mismo.
TOULMIN: Porque no puede modificarse la organización de lo que ve otra persona.
GEACH: Ciertamente sí se puede en los casos en los que se invita a alguien a que vea un conejo en la luna.
WITTGENSTEIN: Pero con eso no se cambia la cosa vista —como si se cambiara su color.

La palabra «organización» encaja en casos como ver . . . . . como 2 + 1 + 2 o 2 + 2 + 1 puntos, o en el ritmo aparente de un tick monótono; pero no en los aspectos «estante» o «colgante» que un triángulo ofrece según su posición. ¿Por qué no?
TOULMIN: Las palabras «estante» o «colgante» parecen esenciales para la explicación.

JACKSON: ¿No se podría conseguir aquel encaje en este caso dibujando líneas extra: ⊥ y △?
WITTGENSTEIN: Pero △ podría ser una pirámide de arena con un mástil encima.

¿«Estante» y «colgante» son esenciales para la descripción? ¿O son irrelevantes, como «alto» y «bajo» en la música? Se podría enseñar música sin usar esas palabras; pero todos han aprendido «alto» y «bajo». No os he dado ninguna explicación, excepto la de «aspecto colgante» y «aspecto estante», y a pesar de ello no habéis pedido ninguna otra.

Así, después de todo, la expresión «ver como» coincide con la expresión «interpretar como».

Las leyes de los psicólogos de la Gestalt conectan los aspectos con el resto del campo visual. Por ej., los puntos de este gráfico cualquiera, a primera vista, los agruparía del mismo modo. Pero con ello no se puede uno librar de *nuestro* enigma con respecto a expresiones tales como «ver el triángulo como estante/colgante».

(Según Köhler, el contorno del Mediterráneo no se reconoce en las cartas náuticas en las que el *mar* viene detallado y la *tierra* en blanco (al contrario que en los mapas ordinarios).) (Un ejemplo del efecto «objeto y [tras]fondo».)

«Ver el triángulo como un cono colgante.» «Pero no es un cono colgante. ¿Tengo, pues, una alucinación?» Nada de eso. El desconcierto se produce porque «ver como» se describe según el paradigma de la *interpretación* y la descripción parece ser esencial.

Supongamos que «ver como» se explicara mediante diferentes movimiento de ojos. Entonces se admitiría que el modo en que pasan los ojos de un punto a otro es un fenómeno visual. Mirar primero a una persona a la cara y después a las rodillas es un «cambio de la realidad visual». De ese modo uno se vería tentado a *analizar* «ver eso como un cono colgante» en términos de «deja que tus ojos vaguen por encima del triángulo como si se tratara de un cono colgante». Así, «como un cono colgante» no es una interpretación directa sino indirecta. Pero si depende de experimentos no puede tratarse de un *análisis*.

(«Objeto y fondo» ha de ser explicado *originalmente* del mismo modo que «colgante», «estante». Por ej., un lápiz sobre una mesa: el lápiz es el «objeto» y la mesa el «fondo».)

¿El «significado» es lo que vemos? Si «ver algo como cono colgante» es una descripción *directa* parece que lo que vemos es el «significado». ¿Es así?
GEACH: ¿Lo relevante, el «movimiento del ojo», no podría ser el «ojo óptico», que se mueve?

WITTGENSTEIN: ¿Quieres decir que, en lugar de observar tus ojos, he de *preguntarte* en qué se fijan tus ojos? Eso es tan malo como una hipótesis puramente fisiológica. Si *tú* me dices que fijas tu vista en la base cuando ves un triángulo como un triángulo asentado, yo, no obstante, tengo que preguntar a otros en qué se fijan *ellos* cuando *ellos* ven un triángulo como un triángulo asentado. ¿Sucede como con el movimiento del ojo físico, que habría de establecerse inductivamente y no puede formar parte del análisis del «ver como»?

¿Qué se perdería una persona que fuera daltónica —que no pudiera ver un triángulo como triángulo estante, colgante, caído? ¿Significa eso que no prefiere una descripción a otra? ¿O, en el caso de que le pidan que describa lo que yo he dibujado, dirá: «Supongo que querías dibujar...»? ¿O, en el caso de que se le enseñe un jeroglífico, dirá: «Puedes llamar a esta parte ramas o un perro patas arriba, como quieras»?

¿Siempre veo algo *como* algo, aunque esto sólo aparezca claro en los jeroglíficos? Para que haya cambio de aspecto, ciertamente tiene que haber antes un aspecto que cambiar.

GEACH: ¿Es como decir: «Si me duele la mano ahora, tengo que haber sentido algo antes de sentir ese dolor»?

WITTGENSTEIN: Algunos dirían: «¿No sientes dolor en la mano? Entonces tienes que sentir la mano para saber dónde no está el dolor». La imagen aquí —y en la argumentación sobre el cambio de aspecto— es la de una mancha en la pared; si ahora es roja previamente ha debido haber *algún* color en su lugar.

¿Cómo *puede* verse un significado? ¿No es arbitrario el significado? Esto es como: ¿cómo puedo entender (la técnica de uso de) una palabra en un momento? Parece, sin embargo, que tenemos experiencias del significado: por ej., la experiencia de tomar en un sentido una palabra ambigua.

«Veo un triángulo como un triángulo asentado» no puede analizarse así: «Un triángulo que esté *realmente* asentado ofrece un aspecto determinado y ahora este triángulo me ofrece ese aspecto». «Lo veo asentado» es la descripción más directa que puede darse.

El aspecto se mantiene un tiempo definido y termina en un momento determinado —como el cambio de los semáforos. Pero si el cambio de aspecto es un cambio de realidad visual ¿no tiene que haber *siempre* un aspecto en todo lo que veo?

¿Qué veo ante mí? «Una persona», digo; pero ¿no sería una descripción mejor dibujar una figura coloreada? No necesariamente, puesto que ello no me mostraría cómo he visto el dibujo esquemático de un cubo, por ej. ¿Podría hacer una maqueta tridimensional también? Pero eso no me mostraría

si he visto un triángulo colgante o apoyado, mirando hacia la derecha o hacia la izquierda.

No hay *una* descripción de lo que veo. (Nos inclinamos a pensar que hay alguna descripción privada que yo puedo darme a mí mismo pero no a los demás. Pero eso no tiene sentido.)

El tipo de error que cometo al dibujar una cabeza puede depender de que la vea como cabeza. Si dibujo una cabeza que veo como cabeza ciertamente no olvidaré un ojo, mientras que si veo la cabeza como una mancha sobre el papel puedo fácilmente olvidarme de un ojo. Así que al copiar la carta marina del Mediterráneo cometeré diferentes tipos de fallos porque no lo reconozco como el Mediterráneo.

Supongamos que un jeroglífico aparece primero como un revoltijo de líneas y luego «se convierte» en un hombre. Ahí puede hablarse, con propiedad, de movimiento, aunque no exista siquiera la ilusión de movimiento.

[Wittgenstein dibujó esta figura ambigua de un pato-conejo.]

Obviamente esto es un asunto de significado. No es que un pato real tenga el aspecto X y un conejo real el aspecto Y, y cambie de X a Y y viceversa. Ni siquiera que una figura ambigua de un pato tenga el aspecto X y una figura ambigua de un conejo el aspecto Y, y cambie entre X e Y. Es decir, no se trata de una descripción indirecta.

Supongamos que muestro esa figura a un niño. El niño dice: «Es un pato» y luego de repente: «¡Oh, es un conejo!». Lo reconoce, pues, como un conejo. Esta es una experiencia de recognición. Lo mismo sucede si me veis en la calle y decís: «¡Ah, Wittgenstein!». Pero no tenemos una experiencia de recognición permanente. Esa experiencia sólo se produce en el momento del *cambio* del pato al conejo y viceversa. Entremedias, el aspecto que ofrece es como si fuera disposicional.

El aspecto es en parte voluntario. Si «ver algo como algo rojo-verde» tiene sentido, no se podría aprender «rojo» y «verde» mirando —como no se puede aprender «pato» y «conejo» mediante mi diagrama. Así pues, esta voluntariedad es fundamental.

GEACH: ¿No podría decir en cualquier momento cómo lo veo y no sólo cuándo cambia?

WITTGENSTEIN: Sólo si te concentras en ello, pero no si, por ej., prestas atención al mal dibujo que he hecho.

X: ¿Por qué no podemos verlo como ambas cosas a la vez?
WITTGENSTEIN: ¿Qué significaría eso? ¿Cuándo podríamos decir que vemos ambos aspectos juntos?

En el caso de que se tratara de una cabeza de Jano, de la imagen de un dios —el pato mirando al pasado y el conejo al futuro. «Pero tienes que ver ∈ como orejas o como pico, pero no como ambas cosas a la vez.» ¿No se puede, de verdad?

En una historieta de Disney en que apareciera mi dibujo no se podría *tratar* ∈ como pico y como orejas a la vez.

Lo que quiero decir es que «ver eso como un pato» va unido a este tipo de práctica.
TOULMIN: Imaginemos que en un *party* se trate de imitar a animales que aparecen dibujados en cartas; si a uno le toca la carta en la que aparece ese dibujo podría imitar a un pato *o* a un conejo, pero no a ambos a la vez.
WITTGENSTEIN: Exactamente. «¿Qué cambia cuando esa imagen cambia de conejo a pato?» no tiene una respuesta de relevancia. Puedo mirar en una ocasión a las «orejas» y en otra al «pico», pero se trata entonces de algo experimental y no relevante.

No tiene sentido preguntar: ¿Qué ha cambiado? Y tampoco tiene sentido la respuesta: ha cambiado la organización. Es tan mala como ingenuo decir que se ha movido, lo que no muestra sino que se quiere decir precisamente eso.

Nos gustaría pintar o dibujar «lo que vemos»; pero en *ese* caso por supuesto que no podemos.

¿Cómo decir que un primitivo o un niño tiene nuestra misma vivencia? Supongamos que haya aprendido «conejo» y «pato» y pueda lanzar exclamaciones como éstas: «¡Ah, un conejo!», «¡Ahora un pato!» O que pudiera señalar una figura de un conejo y luego una de un pato y quizá reír. ¿Es esto lo único importante en el fenómeno? ¿Es esto todo lo que se perdería una persona ciega al significado? ¿Podría una persona ciega al significado describir las cosas que ve sólo en términos de manchas? ¿No podría nunca responder: «persona», «pato», «conejo» cuando se le pregunta qué ve?

Alguien podría aprender lo que significan las figuras. ¿En qué circunstancias diríamos, sin embargo: «¿Sabes? Él no lo ve como una cara»?
HUNT: Usted piensa que él asociaría un dibujo con un pato sólo como usted asocia «pato» con un pato.
WITTGENSTEIN: Si se dibujara el pato un poco diferente y él dijera: «Ahora el pato está riendo», diríamos que ve el dibujo como un pato.
MALCOLM: Suponiendo que alguien simplemente no pudiera ver cosas de modo ambiguo ¿se trataría de alguien «ciego al significado»?

WITTGENSTEIN: Alguien podría tomar equivocadamente «ver como» por «usar como». ¿Cuál es el uso característico de «ver como»? Alguien podría ser capaz de obedecer la orden: «Modela este pato/conejo en arcilla usando mi dibujo como modelo» o incluso de seleccionar patos y conejos de arcilla y decir que podrían haber sido modelados de acuerdo a ese original —y, sin embargo, podría tratarse de un ciego al significado.

Aunque presente a alguien un revoltijo de líneas y vea de repente que se trata de un hombre que quiero que él modele ¿mostraría esto que ha visto ahí un hombre?

Podría entregar a alguien patrones para hacer figuras de cera vuestras, patrones que no se parecieran en absoluto a vosotros. Por supuesto, una persona ciega al significado podría usarlos.

GEACH: ¿Sería capaz una persona ciega al significado de decir que ☺ no es una cara triste?

WITTGENSTEIN: Me inclino a decir que ella no *sonreiría* a una cara sonriente dibujada.

MALCOLM: Incluso el ciego al significado podría decir cuáles son las orejas en la descripción que usted ha hecho; entonces *¿qué* se pierde esa persona?

WITTGENSTEIN: La cuestión es: ¿Podemos encontrar algún *camino* a través de todos esos «aspectos» fenoménicos?

GEACH: ¿Hay algo así como «*oír* algo como», por ej.?

WITTGENSTEIN: Sí; por ej., en música: ¿qué melodía se oye como tema y cuál como variación?

Si la música se tocara en una caja de música, la caja de música no frasearía la música, pero yo podría deciros cómo frasearla *distorsionando* exageradamente el fraseado.

FORMA —no tomaríais eso por una F invertida, ꟻ. —No diríais de un perfil: «Ése es el Sr. Gunn *invertido*»; contrastar Я R. Si un niño escribiera ꟻ ꟻ lo tomaríais por una F al revés; si lo hiciera un adulto, lo tomaríais como una F con el ꟻ resbalando hacia atrás[28]. Parece que se puede decir que cuando se ve una letra, se ve tanto un aspecto como una forma. Una persona ciega al significado no entendería: «Míralo ahora como si fuera un reflejo de ꟻ, ahora como una F ordinaria».

¿Es el aspecto un asunto de comparación —de comparar una vez ꟻ con F, otra vez con ꟻ?

Eso difiere de la correspondencia punto a punto, pero ¿cómo podemos *ver* entonces una cosa y otra?

[28] Aquí falta el dibujo de lo que «resbala hacia atrás».

Ambigüedad de «expresar lo que se ve». Alguien puede dibujar lo que ve, pero por muy exacto que lo dibuje ello no nos muestra nada del aspecto.
GEACH: ¿No se podrían dibujar algunas líneas en grueso para mostrar *cómo* se ve ⊤ ? ¿No podría ser eso espontáneo?
WITTGENSTEIN: Esto podría ser semejante a mostrar el estado de ánimo sombrío del Sr. Gunn pintando una mancha oscura sobre su frente —y algunos hasta dirían que ése es el mejor modo de representarlo. Pero pintar unas líneas más gruesas que otras no corresponde a nuestra idea de un dato visual en un mundo visual —de lo que podría representarse (ya que una representación privada no significa nada) por una pintura o mediante figuras de cera (prescindiendo, por ej., de la parte de atrás de la cabeza de la Sra. Anscombe). En una figura/modelo así no hay *espacio* para lo que sugiere el Sr. Geach —que sería una especie de falsificación.

«Describir lo que vemos» es una expresión con múltiples significados.

(Hablando del tambor giratorio en las fábricas de gas): Si a una persona ingenua se le preguntara de repente diría: «Gira de *este* modo»; no diría: «*Yo* lo veo así», sino «*Gira* así». ¿Qué diría una persona ciega al significado?

No entendería la figura del pato/conejo, pero nosotros queremos que reconozca patos y conejos; y también que reconozca movimientos, aunque se pueda confundir.

No aprendemos *primero* expresiones con «parece que»: «Parece que es una silla».

Si se me pregunta en qué dirección veo moverse el tambor puedo decir: «La parte de arriba se mueve hacia nosotros y la de abajo hacia fuera de nosotros» —o podría mostrarlo con las manos. Esto es curioso; parece que la descripción sólo funciona cuando es inexacta, ya que no veo que el tambor haga lo que yo hago con las manos. De hecho se trata de un tipo especial de descripción: lo que se llama inexacto de hecho no lo es.

Si el aspecto nunca cambiara no diríamos: «Veo esto como...», sino: «Reconozco/me parece reconocer...».

Helmholtz consideraba digno de mención el que distingamos las palabras de una conversación sin preocuparnos de otras ondas sonoras simultáneas. Así, en la época de la reina Victoria la gente escribía y leía transversalmente . Yo sólo podría copiar fácilmente la palabra «silla», pero no las palabras que la cruzan. Si se me pregunta cómo es mi mesa, digo que tiene cuatro ángulos rectos. Si se la dibujara no aparecería así; no puedo reproducir sin más la apariencia visual. Así, si se me pidiera que imitara lo que oigo en la calle, quizá podría imitar la voz del Sr. Hijab, pero no la mezcla real de esa voz con los ruidos de la calle y otros fragmentos de con-

versación de los transeúntes. Del mismo modo podría decir que en las cartas victorianas aparece la palabra «otra vez» cruzada por la de «amor», pero yo no sabría describir su mezcla real. Un niño reconocería una figura en perspectiva.

MISS ANSCOMBE: Pero ¿no podría decirse que eso muestra precisamente que la dificultad de describir lo que vemos es sólo una cuestión técnica?

WITTGENSTEIN: Un niño llamaría cuadrado a un trapecio en un dibujo bidimensional de una silla. Es la descripción la que se *impone*.

Así, el ángulo A en un dibujo de un cubo

no parece pequeño.

MISS ANSCOMBE: Esa figura se ve como un cubo pero A no se ve como un ángulo recto.

WITTGENSTEIN: Si hubiera una tela metálica cúbica se podría ver uno u otro cuadrado como el más próximo. Pero eso no sería igual que la figura ambigua . No es que yo «vea algo como», de lo que se trata es de *asumir* —correcta o incorrectamente— que uno de los cuadrados *está* más cerca.

Un psicólogo de la Gestalt diría que no veo un trozo de zapato, una pata de silla y otro trozo de zapato, sino una pata de silla con un zapato detrás. La verdad es que no sé describir la complicada forma de esas dos manchas negras. ¿Se trata, como dijo la Sra. Anscombe, de una dificultad técnica? No: un niño diría que un reloj es redondo a pesar de que le resultaría tan fácil dibujar una elipse aproximada como un círculo aproximado.

MISS ANSCOMBE: Pero algunos dirían que en realidad él ve el reloj como si fuera elíptico y tiene que conseguir describirlo como algo redondo.

WITTGENSTEIN: Lo curioso es que haya muchas maneras de describir «lo que se ve». Se podría hacer una pintura —o una figura de cera— o dos pinturas estereoscópicas —o una película. Pero parece que quedan fuera todo tipo de cosas: objetos, por ej. —*el zapato* se convierte en dos manchas diferentes. Si alguien dice: «El zapato es tan visualmente real como las manchas» se trata de algo que ya por sí mismo es curioso y que pasa por alto el punto fundamental: que hay diferentes tipos de descripción.

Un tren en una estación primero parece crecer a una distancia constante y después acercarse sin cambiar de tamaño. Pero la mancha de la retina crece constantemente. Supongamos que algún fenómeno como éste se localizara en la retina: cuando el tren comienza a acercarse determinadas corrientes eléctricas cambian de dirección en lugar de crecer. ¿Hace esto que el fenómeno sea una *visión real*? Para nosotros esto no prueba nada en absoluto. El punto clave es que hay diferentes tipos de descripción de lo que vemos; en una, la locomotora crece uniformemente (en una historieta, por ej., habría que representarlo así). Pero la otra, «prime-

ro crece, luego se aproxima», es de igual modo una descripción de lo que veo.

«Lo que veo» es en cierto sentido lo que miro. El dato de los sentidos es, por así decirlo, un objeto privado, que contemplo privadamente, y su descripción sigue el modelo del objeto físico.

GEACH: Los experimentos de Katz con gallinas bajo una luz de color ¿son tan irrelevantes como los movimientos eléctricos en la retina?

WITTGENSTEIN: Tomemos mejor el caso de las personas, que hablan. Dirían que el pan blanco es blanco también bajo una luz azul. ¿En qué se diferencia este caso del de las gallinas?

GEACH: Las personas hablan, nosotros aprendemos a decir pan blanco; pero las gallinas ciertamente no pueden hacerlo.

WITTGENSTEIN: Entonces ¿es que nuestra reacción es primitiva/animal? «A algo se le podría llamar rojo, supuesto que fuera sangre. Pero a una gallina no se le podría influir por el nombre del material. Así que cuando una gallina identifica un color bajo una luz cambiante...» Creo que ahí hay algo poco claro.

La ceguera al significado se podría considerar (i) como falta de la vivencia de la transición del aspecto; o (ii) como ausencia de las vivencias hacia y desde las que esa transición ocurre. Este segundo aspecto no es lo que nos interesa. Ya que, aparte de la vivencia de la transición, las figuras ambiguas no tienen nada especial. Y si a la persona ciega al significado le faltan vivencias de aspectos en figuras ambiguas, tampoco es capaz (desde este punto de vista) de ver una sencilla figura de un conejo —o un conejo real— como un conejo. Así pues, la ceguera al significado tiene que ser falta de vivencia de la transición.

¿Por qué las *respuestas* de la gente son importantes en relación a la ceguera al significado?

Normalmente, cuando a alguien se le pregunta «¿qué es esto?» la respuesta es invariable: «Esto es un libro», por ej. Esa es sólo una de las posibles reacciones ante un libro. Aquí no se trata de «ver como», sino de recognición. «Esto es un libro» muestra lo que *sé*, no lo que *veo*.

Excepto en casos especiales, «esto parece que es un libro» no tiene sentido. Una persona ciega al significado no reaccionaría espontáneamente ante nada. No diría: «Hola, ¿qué estás haciendo aquí?», sino: «Parece probable que esto sea una persona».

« ∓ orma.» Todos vosotros lo leeríais del mismo modo; ¿todos habéis visto la primera letra como una F y no como una ∓ ? Si os pregunto cómo la habéis visto ¿puedo estar seguro de que la habéis visto como una F? ¿No es la respuesta apropiada decir simplemente: «La leí como F»? Si no se os

ocurre la idea de una F reflejada en un espejo ¿por qué he de decir yo que *la habéis visto como* una F?

T podría leerse como dos Tes: T . Pero «me parece dos Tes» tiene sentido sólo si la hubieras podido leer como dos Tes. O la persona que la ve como una F es *alguien* que inmediatamente la lee como una F —que reacciona ante ella como una F— o, si no, hemos de confinar «ver como» a casos de transición.

¿Nunca reaccionaría espontáneamente —esto es, nunca reaccionaría— una persona ciega al significado?

¿Podría siquiera decir qué parece ser un objeto? Si nunca hubiera existido una camisa no podríamos aprender: «Esto parece una camisa».

HIJAB: Pero ¿qué hay con respecto a la otra alternativa: el caso de la «no transición»? ¿Qué se seguiría de él?, ¿implicaría incapacidad de leer?

WITTGENSTEIN: Hay mucha gente que apenas hace uso de este tipo de transición.

Berkeley dijo que es imposible ver la distancia. ¿Cuál es el misterio?

En un *dibujo* de montañas se ven unas detrás de otras. Se hacen gestos especiales —¿es ese tipo de gestos (o de movimientos incipientes) lo que importa? «Es obvio que no se puede ver la distancia», dicen los seguidores de Berkeley.

«Obviamente no se puede ver la longitud desde la punta de un lapicero hasta el ojo —la longitud de una cuerda que fuera desde el ojo a un objeto, esto es, la distancia del objeto—. Puede ser que los objetos más cercanos *huelan* más fuerte, pero no, por el amor de Dios, que veamos la distancia.»

«Obviamente», dice Köhler and Co., «las distancias son una realidad visual».

«Lo que veo ante mí es...» introduce varios tipos de descripción; por ej., «una mesa sobre la que hay un libro, un trapo, etc.», o también una descripción de manchas de color.

«Una isla de forma extraña —¡Oh no, el Mediterráneo!» ¿Qué otra cosa sucede además de la descripción lingüística? En primer lugar, que *copiamos* de modo diferente. Y así: al *copiar* el dibujo del pato/conejo no se puede conseguir correctamente la expresión del pato si se ve la figura como un conejo. Lo mismo sucede al copiar un jeroglífico.

Puede describirte la expresión del pato quien ve la figura como un pato.

«Un soldado con un perro, que salen por una puerta.» No es lo mismo saber qué es eso y *verlo como tal*. ¿Cuál es la diferencia? «Sé qué aspecto tienen el soldado y el perro.»

KREISEL: El perro es un alsaciano de cola larga y magnífica.
WITTGENSTEIN: Y para mí el soldado va vestido de rojo y azul, no de caqui; se trata de un centinela. Esto es importante.
GEACH: ¿Son las palabras las que importan, o que se pueda decir «correcto» o «incorrecto» cuando se continúa el dibujo?
WITTGENSTEIN: Ambas cosas son importantes; las palabras son sólo parte de la reacción.

«Veo una pintura de un anciano escalando laboriosamente.» «Pero ¿cómo sabes que no está resbalando rápidamente hacia abajo? Tú sólo has visto una pintura y en ella el hombre no iba ni hacia arriba ni hacia abajo.» Pero «un anciano escalando laboriosamente» puede ser la única respuesta que *puedas* dar. «Parecía torpe.» «Pero ¿qué expresión tenía su semblante?» Puede que no seas capaz de contestar nada, o que lo que digas sea irrelevante. Así: «Su cara se iluminaba».

Una descripción de contracciones musculares y la expresión «su cara se iluminaba» van unidas a juegos de lenguaje completamente diferentes. Por ej., yo podría hacer que mi propia cara se iluminara sin ver lo que sucede.
MALCOLM: Usted dice que no podríamos describir una cara mediante manchas de color.
WITTGENSTEIN: Ni siquiera reconocerla. Mínimas alteraciones de color pueden hacer irreconocible una cara, mientras que unas pocas sobre el papel sí son reconocibles.
MALCOLM: Normalmente, además, yo no podría dibujar o pintar sin saber lo que dibujo. Pero los filósofos se inclinan a decir que las manchas de color es lo único que se *puede* ver.
WITTGENSTEIN: El problema radica en una falsa idea de la descripción de lo que veo. Se tiene *una* idea de cómo ha de ser la descripción. ¿Por qué eso ejerce tanto poder sobre nosotros? Parece algo mágico que tengamos que *ver* A detrás de B y que no adivinemos simplemente que A está detrás de B.

La *figura* es el paradigma; por ej., que el lienzo pintado sea plano. Y sin embargo no se nos ocurriría mirar a un grupo de personas pintadas y decir: «Veo una cabeza minúscula y dos cabezas normales».

Decimos: «No ves realmente una silla, sino, cuando más, un trozo de una superficie de una silla». Pero seguimos diciendo: «Ves...». Lo visto tiene que ser reproducible de algún modo. ¿Una figura? ¿Una maqueta? El refinamiento de estos medios nos lleva a algo parecido a una decoración de teatro. Pero ahora topamos con una nueva dificultad. ¿*Es* una escena de cartón una maqueta de lo que veo? No parece que lo sea; parece tener sólo una relación causal con lo que veo.

Supongamos que alguien ve cómo se ilumina una cara. ¿Cuál será el signo de que se ha construido una maqueta correcta de lo visto? ¿Tiene que ser correcta incluso una película en color? No necesariamente, si el interesado *dice* que no se parece a lo que ha visto. *No* es suficiente conseguir manchas de color correctas.

¿He de usar con los actores en un ensayo expresiones tales como «Mira con sorpresa», que no son espaciales y de las que no hay razón para creer que pudieran reemplazarse por descripciones espaciales de movimiento como «Dos milímetros a la derecha»?

¿Describe «una cara amable» nuestra imagen visual? ¿Vemos la ternura, la amabilidad, etc.?

Hay dos escuelas: (i) Obviamente la ternura, la amabilidad, etc., son descripciones indirectas de lo que vemos. (ii) Obviamente no, porque no podemos describir las manchas de color sino sólo decir: «Su cara se ilumina». Así pues, la amabilidad, etc., la distancia, etc., son tan ópticas como el color.

Me gustaría decir que *ambas* escuelas están equivocadas. «La descripción ideal de lo que vemos» es una quimera. Toda maqueta ha de expresar lo visto en otra parte. Así pues, hay *diversos* criterios para decir que una maqueta es correcta. Cuando se pinta más negra la maqueta de un castillo porque no parece aún suficientemente siniestro ¿se mejora con eso la exactitud de la maqueta en otros sentidos?

¿*Cuál* es mi imagen actual del Sr. Geach? ¿Puedo decir dónde estaba cada uno de sus cabellos? Y si no puedo, ¿cuál *era* mi imagen visual? La descripción ideal no existe. (No tiene ningún sentido decir: «Mi imagen visual actual es *ésta*».)

«Pero supongamos que la imagen ideal tiene aspecto borroso.» Supongamos que tengo tres imágenes mías: una con el cabello de un modo, otra de otro y la tercera con él borroso. ¿Cuál es la correcta? ¿Quién puede decirlo sino yo? ¿Se trata de un fallo de memoria? ¿Podría haber dicho antes cuál es la correcta?

Sabemos qué es una medición aproximadamente exacta. Aunque ni siquiera en este caso tiene sentido la «exactitud absoluta». Nos imaginamos que existe la descripción exacta de lo que vemos. Yo quiero decir que no existe una descripción así.

Si ∓ se comienza leyendo normalmente como una F (por ej., como parte de una palabra), luego se la ve como una F reflejada en el espejo y por fin se la vuelve a ver como una F ¿es eso un retorno al aspecto previo? Al leer, normalmente no se dice: «¡Ah, una F!». Pero cuando se experimenta un cambio de aspecto, sí. Supongamos un lenguaje que no tuviera nuestra expre-

sión «ver como». ¿Cómo sabríamos que ese pueblo tiene experiencia del cambio de aspecto? ¿Y por qué decimos nosotros «ver como»? ∩∩∩ Cualquiera diría que este dibujo representa tres cosas; y no 17, por ej. Puedo decir: «Míralo como si fueran dientes de un engranaje mirando hacia arriba o mirando hacia abajo». No podría haber una orden así: «¡Mira esta camisa como si fuera azul». Mis órdenes te proporcionan un *contexto* para dibujarlo; y lo mismo sucede con ∓; veo una Gestalt diferente. Pero el problema es precisamente que una F y una F especular pueden aparecer exactamente igual.

Aunque leyeras ∓ como F, yo te podría hacer preguntas sobre partes homólogas. (Si un niño escribiera ∓ , yo no sabría a qué se refiere, ya que los niños confunden la dirección de las letras.)

Supongamos que hay que dar una opinión sobre la escritura a mano. Se podría decir: «Ésta es una F de médico», hablando como si se tratara de la fisonomía de la F. También se podría hablar de la fisonomía de la F *especular*. Para ello —aunque no sólo leyendo— hay que ver qué dirección lleva la F.
GEACH: Al leer —a diferencia de cuando se lee para corregir pruebas— se puede ignorar fácilmente la rareza de una F y leer simplemente lo mismo. De modo que puede ser que no se plantee la cuestión de cómo se ve una F.
WITTGENSTEIN: ¿Cómo surge la cuestión «¿Qué ves»? «Ver» se aprende *tarde* en la vida; un bebé aprende nombres de *cosas que ve* antes de aprender «ver». Supongamos que alguien ve con manchas sobre la frente (esto para eliminar la idea de una figura interior). ¿Qué es lo importante de la cuestión «¿Qué ves?» o de la cuestión «¿Qué ves *realmente*?»?

«Ver como» sugiere una diferencia que no existe. ¿Por qué usamos «ver»? ¿La duración es una característica común? El momento del cambio se parece efectivamente al cambio de los semáforos; pero con la duración no sucede realmente lo mismo.

Cfr. escuchar una palabra en un determinado sentido. Si repito «árbol» diez veces «pierde su significado». Consideremos ahora la palabra «árbol» en una conversación. ¿Es como escuchar árbol la primera o la décima vez? Así: la lectura normal de la palabra *¿puede* ser *siquiera* un aspecto antes de que la atención se fije en el cambio de aspecto?
JACKSON: No hubo un aspecto original.
WITTGENSTEIN: ¿No habría podido haberlo?
JACKSON: No.
WITTGENSTEIN: ¿Crees que no tiene sentido decir que sí lo hubo?
JACKSON: Más bien, que no es necesario que lo hubiera.
WITTGENSTEIN: Una palabra tiene un aspecto normal cuando la lees sin más, y raro cuando oyes que el Sr. Kreisel escribe a menudo letras al revés.

Así, la puedes leer de modo normal-raro-normal-raro. Hay al menos un retorno al segundo aspecto, ¿por qué no al primero?
TOULMIN: Retornar al primero significaría, después de unas cuantas horas, leer ya despreocupadamente, olvidando el asunto de los aspectos.
WITTGENSTEIN: Si ves 7 primero como una F flotante y después como F al revés *puedes* volver a captar el aspecto anterior. Pero «leer despreocupadamente» se da también cuando no se plantea la cuestión de un aspecto original. Si a alguien, al leer, le pasa desapercibida una F impresa patas arriba es que ciertamente no la ve como una F patas arriba.

Cuando digo: «Tienes que ver esto como una F flotante» puedo decir: «¿Qué haría que fuera aún más una F flotante?

¿La idea de ver con manchas en la frente acaba con la descripción ideal de lo que vemos?
KREISEL: El problema del camuflaje seguiría siendo el mismo, esto es, el problema de capacitar a alguien para producir algo diferente que tenga la misma apariencia. Ésta es la función que uno quisiera adscribir a la descripción ideal. ¿*Qué* ha de tener en común un granero y una casa camuflada como granero, por lo que respecta a su apariencia?
WITTGENSTEIN: Para que se tratara de un camuflaje acertado un ocupante de un aeroplano habría de decir: «Un *granero*», esto es, habría de pronunciar el nombre de un *objeto*, no decir qué color ve.

Se copia una pintura de modo diferente según se lea la expresión. Un japonés en una pintura japonesa vería como expresión de un *sirviente* lo que a mí me parece la expresión de un *demonio* («inescrutabilidad» de la expresión de otras razas). Esto afectaría a su copia, la reacción verbal sólo es una entre otras.

«La palabra correcta.» No: la palabra correcta para esto es «mesa», sino: la palabra correcta para esta expresión de su cara es... (y ninguna otra palabra será *totalmente* correcta).

«Siempre se dibujaría la Osa Mayor así

y no así:

¿Significa eso que vemos la Osa Mayor de un modo y no de otro?» Bien, si *llamas* a eso describir cómo la vemos, no hay más que decir.

¿*Drawing Dogs* (título de un libro) es análogo a *Calculating dogs* (como lo tomé momentáneamente)? [29]. No; significa «cómo pintar perros». Pero no

[29] «Drawing Dogs»: se juega con el doble sentido que puede tener esa expresión: «dibujando perros» o «perros dibujando», cómo se dibujan perros o perros que dibujan. Parece que «calculating

me sucedió nada relevante dentro cuando pasé de tomarlo de un modo a tomarlo de otro. Aunque me hubiera imaginado primero una figura real de un perro dibujando y después una figura de una persona dibujando un perro, eso no demostraría nada. *A fortiori* las imágenes mentales no nos ayudan.

GEACH: Seguramente sólo hay un modo de que *Drawing dogs* pueda servir de título para una u otra imagen.

WITTGENSTEIN: Paso de querer significar *esto* a querer significar *aquello*; y tanto *esto* como *aquello* pueden explicarse, entre otras maneras, por medio de figuras.

¿Diré que mi cambio se produce desde la predisposición a usar un tipo de explicación a la predisposición a usar otro tipo de explicación? No, eso no vale.

James llama «peculiar» al estado de la mente que se produce cuando se intenta recordar un nombre olvidado. El fallo comienza aquí; el estado sólo es «peculiar» si se le considera equivocadamente. James habla del fantasma de una palabra olvidada. ¿Es el fantasma una proyección de la palabra? ¿Cómo sabemos de qué palabra es un fantasma?

Así, me inclino a hablar del fantasma de un perro que dibuja/de una persona que dibuja. O: de una experiencia germinal que pudiera hacer crecer hasta convertirse en una explicación completa. Pero en realidad no hay tal germen.

Podría experimentar con el cambio de aspecto mirando a ver qué partes del diagrama pueden cambiarse ligeramente sin que lo notes. Por ej., si has visto el diagrama del pato/conejo como un conejo, un cambio ligero en la posición de las «orejas» no serviría; pero sí si lo has visto como un pato, de modo que las «orejas» se hayan convertido en «pico». Este tipo de reacción —darte cuenta del cambio— podría mostrar cuándo cambia el aspecto.

Los aspectos pueden cambiar automáticamente; pero siempre *es posible* cambiar un aspecto voluntariamente. Esto diferencia «ver como» de ver rojo, por ejemplo.

Supongamos que un pueblo utiliza un alfabeto con una F como ésta: ∓. ¿Hemos de decir que esa gente ve la F como una F especular o se trata de una variante de nuestra F? ¿Tiene algún sentido esa cuestión?

GEACH: ¿Se sentiría uno inclinado a llamarla una F especular si (como en hebreo) hubiera varias letras que miraran «en la dirección equivocada» y esa gente escribiera, pues, de derecha a izquierda? [30].

dogs» se toma sólo en el segundo sentido. De todos modos queda claro lo que se quiere decir. No hay que olvidar que se trata de apuntes de clase y, por su sufrida lectura, no parece además que muy brillantes. *(N. de los T.)*

[30] Letras hebreas: ר, ק, פ; r, q, p.

WITTGENSTEIN: Dejemos eso y supongamos que escriben de izquierda a derecha y que no hay otras letras que miren «en la dirección equivocada». Entonces, la cuestión de cómo la ven no tiene sentido.
MALCOLM: ¿No se podría dirimir la cuestión si ellos corrigieran mi F diciendo «en la dirección equivocada» y dijeran al mismo tiempo que ꟻ era sólo una F escrita con descuido? ¿Entenderían «¿En qué sentido mira tu letra?»?
WITTGENSTEIN: ¿En qué sentido miran las letras? J escrita a mano por T en grafía antigua es como una I mayúscula en alemán; debería interpretar la J como I alemana mirando así ←, pero cuando la interpreto como una T interpreto que mira así →. Alguien ciego al aspecto, en el sentido de ciego a la dirección en que miran las letras, no echaría de menos nada *sino* esto.

La palabra inglesa «bit» y la francesa «pas» (el negativo) han perdido su sentido etimológico. Supongamos ahora que escuchara una proposición francesa y dijera que considero que «ne... pas» significa «ni siquiera un paso»; ¿qué te sugeriría eso?
MLLE. MARTINI: Nunca jamás pensé eso en relación a «pas».
WITTGENSTEIN: Supongamos que no se tratara de un verbo de movimiento, «je ne sais pas». ¿Qué significaría decir que lo he escuchado en su significado original de «paso»? Quizá en un poema, por razones estéticas, fuera importante tomar «pas» en su sentido original. Pero ahí sí tiene consecuencias. Sucede algo semejante con la diferencia entre la F y la F especular; podría considerar *siempre* tu ꟻ como una F especular, es decir, atribuirte un cierto error. Pero ¿qué significa ver ꟻ *ahora* como una F especular? ¿Es sólo un juego necio el invitar a la gente a que la vea de un modo o de otro —como si se les preguntara qué asocian con una palabra?

Los psicólogos de la Gestalt dicen que no es la interpretación lo que interesa, que el cambio de aspecto es parecido al cambio de color pero no al cambio de significado. Eso suena muy bien para casos como éste: donde se trata de organización, es decir, de algo que va unido. Pero sólo puede hablarse de organización en algunos casos.
MALCOLM: La organización podría marcar una diferencia en el modo cómo se dibujan esos trazos.
WITTGENSTEIN: La organización es un asunto de aquello que se ve junto. Se plantean dos cuestiones. ¿Cuál es la causa de los cambios de aspecto? ¿Cómo describirlos? Köhler dice que los aspectos no se producen por experiencias pasadas; un 4, por ej., puede camuflarse mediante líneas circundan-

tes. «Ne... pas» no es un asunto ahora de agrupación auditiva sino de significado. Pero la dificultad de describir el concepto de ver/oír no tiene nada que ver con la cuestión causal.

El juego de lenguaje: «Say "Board" and mean the blackboard» [31] no se juega normalmente. Por supuesto, un contexto puede fijar el significado de una palabra ambigua; y yo puedo pedirte que me facilites tal contexto. Pero eso no es lo mismo. Lo extraño es que mientras que el significado ha de ser el uso de una palabra, aquí no usamos la palabra «Board» y sin embargo nos referimos a ella de un modo particular. ¿Prueba esto que algo sucede en ti; que sientes el significado?

Un atizador puede utilizarse como un cetro. Supongamos que se me pide: «Dibuja esto como un atizador..., como un cetro» ¿Qué he de hacer? ¿Podría realizar el dibujo de modo pedestre en un caso, noble en otro?

En principio el juego de lenguaje «Decir... referirse a...» es innecesario; un niño no lo aprende.

Cfr. «sentir una presencia». Aprendí esas palabras ya de adulto hablando acerca de lunáticos; no cuando aprendí la palabra «presente». Quizá el juego «Decir... referirse a...» sea también un juego de lenguaje sin importancia.

El interés de «sentir una presencia» no estriba en que suene insensato. Es importante, por ej., que el hablante sepa el idioma en que se hable. Si pronuncio las palabras «siento una presencia» siempre (digamos) que veo mi sombra, esa conexión puede ser meramente causal, pero vuelve más *importante* esa expresión ya que la conecta con determinadas circunstancias.

Si alguien siente dolor «en el aire» se trata de un «comportamiento anormal» —está más o menos conectado con nuestro comportamiento ordinario.

«F(F)» no significa nada a no ser que «F» sea ambigua; por ej, «Verde es verde» o «Galés es galés». Se siente como si se pudiera decir una frase dos veces: una vez sin sentido, porque las «F» signifiquen lo mismo, y otra con sentido, porque difieran en significado. Como si se diera significado a las palabras, pero a veces los significados no dieran sentido a las proposiciones como un todo.

GEACH: Como si los significados fueran piezas de un rompecabezas y, aunque se fuera libre de elegir las piezas, éstas no encajaran a veces unas con otras.

WITTGENSTEIN: Sí. Supongamos que digo: «Verde es verde»; tú puedes preguntar entonces: «¿Quieres decir que el Sr. Verde es verde?». Estás pidiendo una explicación.

[31] «Di "tablero" refiriéndote a encerado»; en castellano no puede hacerse ese juego formal de palabras. *(N. de los T.)*

GEACH: ¿Por qué es una afirmación importante decir «"F(F)" no tiene sentido»? ¿en contraposición a «Abracadabra no tiene sentido»? Y ¿cómo probar que «F(F)» no tiene sentido? ¿Cómo manipular el sinsentido mediante reglas?

WITTGENSTEIN: Que «F(F)» no tenga sentido es una decisión. Supongamos que decimos: «F&F» no tiene sentido si «&» es la cópula y ambas «F» son sustantivos. ¿Qué significa eso? ¿Es parecido a «No se puede dar jaque mate a un caballo»? Supongamos que ABC tiene que ser una proposición. Puedo asignar valores a A, B, C que harán o no harán de ello una proposición. Pero ¿a quién se lo digo? Es bastante fácil si A, B, C son palabras inglesas. Pero supongamos que A, B, C son la misma palabra con tres técnicas de uso diferentes. ¿Qué significa entonces decir que eso tiene sentido si A, B, C se usan de modo especial? Si la proposición está escrita simplemente en el encerado no desempeña ninguna función en absoluto. Puedo decir: «Nunca supuse que Verde fuera verde; ¿no es blanco?»; *aquí* las palabras sí tienen una función.

Supongamos que una proposición se construyera mediante guiones; que «te quiero», por ej., no fuera una proposición y sí «te-quiero». Supongamos ahora que escribo A-B-C y debajo explicaciones que no producen un sentido continuo: eso no constituye todavía una proposición.

Supongamos que escribiera

F	(F)
(explicación)	(explicación)

Esto y las explicaciones constituyen *un símbolo*.

Si las explicaciones no lo dan un sentido, eso tiene tan poco sentido como abracadabra. Lo único es que este no-sentido es más *parecido* al sentido.

GEACH: Pero ¿cómo manipular lógicamente el no-sentido?

Supongamos que «F(F)» tiene sentido. Sea G(F) = por definición: no F(F) para todos los valores de «F». Entonces G(G) = por definición: no G(G). ¿Cómo funciona esta prueba?

WITTGENSTEIN: *No queremos* que «p no p». Por eso adoptamos reglas para evitarlo. Mostrar que «F(F)» no tiene sentido es parecido a decir que dos negaciones producen una afirmación. Eso hace que las cosas sean sistemáticas, evita excepciones. Se le instruye a uno con respecto a dos negaciones; por ej., mediante la figura de un puntero al que se le gira dos veces. ¿Qué se aprende así? ¿Es lo mismo lo que se hace las dos veces, cuando el giro es así ⟷ y cuando el giro es así ⟷ ?

Se aprende a hacer cosas nuevas. Así sucede cuando un chico capta la idea de una línea recta infinita.

En el lenguaje ordinario existen contradicciones y tautologías, pero separadamente; pertenecen a grupos diferentes. La prueba de que «F(F)» no tiene sentido proporciona simplemente una razón para excluir esa expresión del tipo de lógica russeliana.

Poner nuestra alma en el lenguaje, por ej., en la palabra «vacas» en «tres vacas cuestan 50 libras», puede ser que no nos interese si de lo que se trata es del juego de lenguaje de comprar y vender.

El único interés de la expresión «sentimiento de una presencia» es que habiendo aprendido esas palabras de un modo, las usamos de otro. Así, aprendemos «significado» mediante explicaciones. «Lo que quiero significar mediante... es:...»; y esto no se refiere en absoluto a la experiencia. Alguien dice «board; I mean blackboard». ¿Es eso una locura? Otro ejemplo: narrando un sueño digo: «Supe que la persona que veía era el hermano de Malcolm». Eso tiene sentido en la vida ordinaria, pero ¿qué sentido tiene en un sueño? Se trata de algo anormal otra vez. Y ¿por qué no? Los usos «anormales» se notan mucho, pero no hemos de tomar «anormal» como una condena.

CAPÍTULO 2

APUNTES DE LAS LECCIONES DE WITTGENSTEIN

K. J. Shah

Discutiremos cuestiones como éstas: ¿Qué es pensar, ver, sentir, etc.? Es decir, intentaremos investigar la naturaleza de los fenómenos psicológicos. Esos mismos fenómenos se estudian en los laboratorios psicológicos: eso es ciencia. ¿Por qué interesarnos nosotros por ellos? ¿Es que observamos el «pensar» en esos laboratorios? Sólo advertimos el proceder, la conducta, etc., del sujeto. ¿Cómo hemos de saber, pues, qué es pensar? Obsérvate a ti mismo: se puede observar también la propia conducta; y al observar nuestra propia mente parece que sólo topamos con hechos sensibles.

•

1. Hemos de conocer la cuestión. ¿Qué es digerir? Sabemos qué buscamos. ¿Qué es pensar? ¿Qué hemos de buscar?

   (a) ¿Pregunta la gente qué sucede en el cerebro? No, la gente no piensa en nada de eso. (Respuestas sugeridas —objeciones— y respuestas.)

(b) Sólo podemos observar retrospectivamente nuestro propio pensamiento. Esto es, no podemos observar el pensar en el instante en que se produce. Pero no importa.
(c) Sin embargo, esa observación modifica el pensamiento.
(d) Existe el peligro de la regresión infinita: esto es, de cómo saber qué es el pensar sin saber qué es el pensar que investiga el pensar.

2. La cuestión «¿Qué es pensar?» se ha planteado cientos de veces. Lo primero a lo que nos inclinamos es a darnos una representación a nosotros mismos. ¿Observamos el dolor o lo creamos? ¿Sucede cuando observamos el pensar, o cuando se nos pide que observemos el pensar, que no hay nada que observar, del mismo modo que cuando oímos sin que haya sonido o cuando vemos sin que haya nada que ver?
3. Parece que una definición resolvería la dificultad. Pero una definición se hace mediante otros conceptos —y esto no ayudaría.
4. No vale decir que el pensar es indefinible. ¿Por qué? Ningún concepto es indefinible. Hemos de preguntar: ¿cuáles son sus conexiones? Puede ser definible en un sistema y no serlo en otro. Podríamos tener una definición que no fuera útil en absoluto. Tomemos las proposiciones primitivas del cardenal Newman. La deducción es importante en algunos casos, en otros no. Donde las proposiciones primitivas incluyen cualquier cosa, la deducción no es interesante. ¿Qué es interesante? El uso de una palabra. En él van incluidas las deducciones que hacemos a partir de él. Pero el pensar no se aprende por una definición —excepto al aprender una lengua extranjera. Si fuera así, investigarlo sería facilísimo. Se conoce cualquier cosa por lo que se refiere al uso. Y sin embargo su investigación es tremendamente difícil. De ahí que hayamos de estar confundidos irremediablemente por lo que respecta a las preguntas que planteamos o a las respuestas que damos.
5. Consideremos el descubrimiento del cálculo diferencial por Leibniz y Newton. No se trata de un descubrimiento en ciencia natural, ni de un descubrimiento matemático. Se trata sólo de una nueva organización de los conceptos; a pesar de ello resulta tremendamente difícil.
6. Cometemos un error en relación al pensar. Sentimos que hemos de plantear una cuestión, pero algo no está claro. El problema es como éste: «Tiene un gran corazón». ¿Cómo de grande? La técnica de la respuesta conlleva mirar dentro de una caja enorme con un millón de llaves. En algunos casos podemos encontrar la llave correcta, en otros no.

14 de octubre de 1946

7. ¿Cómo sé que el pensar era lo que él observó? Para ello hay que saber ya qué es pensar. Y aunque se sepa no conseguimos más que un informe personal. Sobre la base de tales informes personales podemos ser capaces de hacer generalizaciones psicológicas. Pero éste no es el tipo de respuesta que busca la gente.
8. ¿Es o no es el pensar una cosa extraordinaria? ¿Por qué es extraordinario? ¿Sucede raramente? ¿Es extraordinaria la llave de una cerradura? La llave es rara, pero no hay nada extraordinario en ella. El pensar es extraordinario en la sala de clase. (i) El pensar es diferente de lo que sucede en la calculadora; por ejemplo, el pensar muestra inventiva. (ii) El pensar ocurre frecuentemente, pero conocemos muy poco de él. No podemos mirarlo, plantear cuestiones con respecto a él. De hecho no parece que conozcamos nada sobre él ni que sepamos cómo sucede. Esto sugiere que lo que pretendemos es buscar un mecanismo, analizar el pensamiento. Pero tan pronto como se comienza el análisis no hay nada que analizar. Si no diera vergüenza, esto se admitiría. Sea como sea, en cuanto podemos estar seguros de algo, estamos seguros de que lo que buscamos no es el uso de la palabra «pensar».
9. Hay dos maneras de definir una palabra o una expresión. Podemos dar una definición en términos de otras expresiones, o podemos dar una definición ostensiva señalando a aquello a lo que se refiere el término. En ambos casos la definición nos proporciona una técnica del uso de palabras. La definición ostensiva es sólo un método de esa técnica. Pero ¿qué señalamos? (¿Cómo decimos qué es lo que estamos señalando?) Debido a la interrelación del uso de palabras, la palabra «pensar», igual que *cualquier* otra, no puede enseñarse sólo por definición ostensiva.

En el caso de los términos psicológicos es verdad que hemos aprendido la técnica de su uso, pero no la hemos aprendido porque nos hayan mostrado aquello a lo que se aplican los términos. Por ejemplo, hemos aprendido la técnica para usar «o», «no», «quizá», «pensar», pero no porque nos hayan mostrado a qué se aplican esos términos. Sin embargo, que no hayamos aprendido esas expresiones por definición ostensiva, no significa que no podamos explicar una palabra por definición ostensiva. Por ejemplo, podemos aprender el significado de «uno», «dos», «tres», mostrando dedos. Milagroso o no, así es el aprendizaje por definición ostensiva. De modo semejante se pueden aprender los términos psicológicos; por ejemplo, «ira» señalando a

una persona enfadada. Pero también se puede confundir uno. La posibilidad de confusión se produce incluso al explicar «bloc de notas» señalando un bloc de notas. Pero hay una diferencia entre ambos casos: un bloc de notas se puede mostrar, pero no se puede mostrar la ira. Se pueden mostrar dedos, pero no números. ¿Es ésta una buena objeción o una mala?

MALCOLM: Una buena.

Para aclararlo tomemos un ejemplo de algo que pueda ser mostrado: un color, un tono específicamente determinado, John, digamos. Pero la ira no es una cosa así [1]. Tampoco se puede definir un color. Si se pretende limitar la definición ostensiva, se limita mucho más de lo deseado. ¿Cómo averiguar que se trata del mismo tono? ¿Quién dice que esto es John, digamos, quién dice que esto es Smith, y no un tono diferente? Parece natural que haya un concepto así (un tono específico de color) pero no un concepto como «rojo circular».

Es un hecho muy importante que los colores y los tonos estén mezclados promiscuamente. (Sin embargo, no tendría por qué ser así.) Supongamos que el rojo apareciera sólo en la punta de las hojas; diríamos que se trata de una especie de verde descompuesto. Malcolm podría dar marcha atrás de dos modos: (i) Podría decir que la definición de un determinado tono de color es la definición ostensiva *par excellence*. Pero esto no puede hacerse. Podría decirse que aquí nos las habemos con una identidad ideal. Pero ¿cuál es el uso de la identidad? Podemos hablar de él en relación a (a) 2 + 2 = 4, (b) dolor, (c) persona, (d) longitud.

Pero ¿qué es lo mismo? Por ejemplo, ¿qué es la misma longitud? ¿La misma longitud (a) que descubrimos mirando, la misma longitud (b) que ayer, o la misma longitud (c) hallada por medición? Nos encontramos aquí con una familia de técnicas.

¿No tenía valor la observación de Malcolm? Sí, porque revelaba nuestra inclinación.

(ii) La ira es una cuestión de grado. Sin embargo, cuando una ostensión basta para que alguien aprenda «ira» correctamente, nos inclinamos a decir que esa persona ha visto lo esencial. Que ha adivinado lo esencial. Pero ¿qué es adivinar? ¿Es usar correctamente la palabra o se trata de un verdadero acto de adivinación? Para adivinar tiene que haber elección. Hay que ver lo esencial: mira el color, no la forma; mira la forma, no el tamaño; mira el tamaño, no la forma.

[1] El sentido está oscuro.

18 de octubre de 1946

¿Qué es pensar? (¿Qué es esencial al pensar?) A veces las respuestas a preguntas como éstas se llaman «teorías». Aquí el uso de la palabra «teorías» es engañoso. O se dice: no nos concierne el uso de las palabras; nos concierne la naturaleza de los fenómenos. Pero ¿qué es la «naturaleza»? En las cuestiones filosóficas el primer fallo se comete al plantear la cuestión. Pero ¿qué es esta preocupación por el uso de las palabras? ¿No conocemos el uso de las palabras? Lo conocemos —igual que conocemos el uso de las gafas. Pero esto es verdadero y falso. Para verlo hemos de distinguir entre el uso y la descripción del uso. Conocemos el uso de las gafas pero no la descripción de su uso. El caso del «pensar» es semejante.

En la descripción del uso interfieren paradigmas que nos extravían. La descripción depende de cómo nos acercamos a ella.

*

Un misterio similar, aunque muy diferente en cierto sentido: ¿qué es un número? Una respuesta dice: un número es algo parecido a un montón. Este tipo de respuesta es muy natural, es muy fácil mostrar algo. Una mano, por ejemplo, se puede usar para mostrar *mano* o *cinco*. Pero en cuanto se dice que cinco es un grupo de cosas comienzan las dificultades. Una de esas cosas puede estar en Inglaterra, la otra en Estados Unidos, etc., y son cinco. Pero entonces ahí no existe grupo. Así pues, en principio damos una respuesta ingenua a la cuestión «¿Qué es un número»? Cuando nos damos cuenta de que no es buena, nos imaginamos un número como algo intangible.

*

Alguien ha dicho que un número es una cifra [2]. Pero una cifra es tangible, un número es intangible. En este punto el paso natural que hay que dar es mirar alrededor. *Triángulo* significa △. *Círculo* no significa △; por eso miramos alrededor buscando otra forma. Eso es correcto. Pero «triángulo» y «círculo» no tienen usos tan heterogéneos como «grande» y «círculo». Si «grande» no es △, no es correcto buscar otra forma. Y «la cifra 5» y «el número 5» tienen usos completamente heterogéneos, tan heterogéneos como «empleado de ferrocarril» y «accidente de ferrocarril». Algo semejante sucede

[2] «Cifra» en cuanto signo con que se representa un número. *(N. de los T.)*

con «número» y «pensar». No son semejantes al modo en que lo son manzanas y peras.

*

¿Cómo han caído en ese error los matemáticos, que tratan con números? Y se trata de una metedura de pata de verdad, porque de un chiste desde luego no. Y ¿qué clase de error? ¿No podemos decir que se trata de una descripción errónea del uso de «cinco»? Malcolm preferiría describir este fallo atribuyéndolo a una figura errónea. ¿Algo parecido a esto: oír el rugido de un león y hacerse la idea de un tigre con un pequeño león debajo? Pero ¿cómo es posible que los matemáticos, que usan continuamente números, se hagan una figura errónea?
MALCOLM: El error estriba en que lo que buscan es una figura; y no deberían tener ninguna en absoluto.
WITTGENSTEIN: ¿Por qué no? Podrían tener una figura, ¿qué hay de erróneo en ello?
MALCOLM: Es erróneo porque ninguna figura es correcta.
WITTGENSTEIN: Bueno, es que así no hay figura correcta de ninguna cosa. ¿No es más correcto decir que ellos malentienden la figura? Una figura es sólo un símbolo.
MALCOLM: No entiendo qué sería malentender el uso de una figura.
WITTGENSTEIN: Pues es sencillo. Muestra cinco manzanas mediante dedos. Pensar en ese caso que las manzanas son parecidas a los dedos es malentender el uso de la figura.
MALCOLM: No. Un error filosófico así no se refleja en la vida.
WITTGENSTEIN: Entonces ¿qué clase de error es el error filosófico? ¿Pensó nuestro matemático que cinco era un montón?
MALCOLM: Podemos decir ambas cosas: que lo pensó y que no lo pensó.
WITTGENSTEIN: Sí, pero no sabemos cómo. ¿Por qué nos parece atractiva la expresión «figura errónea» y repulsiva «descripción errónea del uso»? El muchacho cometió un fallo práctico; el filósofo, uno descriptivo. Consideremos la afirmación de San Agustín: «Sé qué es el tiempo cuando no me lo preguntas; cuando me lo preguntas no lo sé». Lo plantearé de otro modo: ¿es preferible alguna de estas dos expresiones: «describió incorrectamente el uso de la figura» y «se hizo una figura incorrecta»?
MALCOLM: Ninguna.
WITTGENSTEIN: ¿Por qué, entonces, hay preferencia entre «figura errónea» y «uso erróneo de las palabras»? La figura misma es también el uso de las palabras. Supongamos que hay figuras sobre la pared: una cara, un cinco, etc. Si alguien se hace una figura correcta ¿por qué ha de cometer un error al usarla?

MALCOLM: La figura podría tomarse como figura de otra cosa.
WITTGENSTEIN: ¿No habrás pensado con ello que se trata de algo parecido a confundir la fotografía de una persona con la de otra? La figura es de otro tipo, se usa de otro modo. Decir que la figura representa otra cosa es cometer el mismo error. ¿Hemos de decir siquiera que los números son intangibles comparados con las cifras? De hecho no importa mucho decir que son tangibles o intangibles. Lo que se pretende decir no es algo referente a la palabra, sino referente al concepto.

*

Imaginemos un punto[3]. No hay nada tan fácil como eso. Sin embargo nos quedamos perplejos ante la idea de un «punto»[4]. Sucede algo parecido en el caso del número. Por una parte, nos confunde la definición ostensiva de un número y, por otra, tampoco encontramos un camino propio para describir un uso completamente diferente de una palabra. No estamos dispuestos a investigar cómo habría que responder. La distinción entre leopardo, tigre, etc., tiene importancia práctica. Pero la respuesta a la cuestión «¿Qué es cinco?» difícilmente tiene utilidad práctica.

*

Hay cosas indescriptibles. El aroma del café es indescriptible. ¿Cuál podría ser su descripción? ¿Qué decimos que no podemos hacer? Supongamos que alguien explica «rojo» por el toque de una trompeta o Schopenhauer por el baile de Isadora Duncan. Supongamos que digo a alguien que el aroma del café es parecido a ♁, y que cuando se lo pido me trae café. ¿Hemos de decir que lo ha entendido? No, porque ahí falta algo —falta el aroma del café. Falta la técnica de uso de la palabra. Usamos el lenguaje en la esfera equivocada. Podría decir que el aroma habría de tener punta y volumen, pero ¿de qué me vale? Normalmente diríamos que el aroma es indescriptible.

*

Pensar es una actividad —hablar con uno mismo, digamos (un modo de proseguir la investigación). Pero ¿hay ya pensar por el simple hecho de ha-

[3] Juego entre las palabras inglesas «point» y «dot». *(N. de los T.)*
[4] Juego entre las palabras inglesas «point» y «dot». *(N. de los T.)*

blar? No, porque se puede hablar sin pensar. Por eso, pensar es un acompañamiento del hablar. Esto no suena mal del todo.

Dirijamos nuestra atención a la naturaleza del error que esto envuelve. ¿Por qué cometemos ese error? Todos nosotros pensamos —pero eso no nos enseña el uso de una palabra. Afirmar eso sería cometer el mismo tipo de error que se comete al enseñar el término «color» señalando algo. Yo no he elegido el problema. ¿Cómo acompaña el pensar al hablar? ¿Al mismo tiempo, antes, etc.?

21 de octubre de 1946

Hay una tendencia a afirmar que se trata de un problema de naturaleza verbal. Pero ¿cómo puede ser verbal? «Pensar» y «dolor» pueden confundirse. Pero en ese caso no aparece conflicto filosófico alguno. Sólo hay conflicto filosófico cuando se tiene alguna idea correcta del uso. Pero ¿cuál es la idea correcta del uso? En realidad lo que sucede es que se cuenta con un uso y se practica. Este problema no tiene nada que ver con un conflicto entre diferentes personas; tiene que ver con un conflicto en el interior de uno mismo. Aunque se cuenta con el uso correcto, se tiene una idea equivocada del uso. ¿Cómo sucede eso? Sucede porque la descripción del uso de las palabras no se necesita para aprender a usarlas; aunque sí para definirlas. Cuando definimos una palabra describimos su uso. Describimos el uso de una palabra dando una definición ostensiva suya. Pero ¿cómo aprende «pensar» un niño? Lo capta. Nunca se utiliza una explicación. Nuestro sistema de descripción siempre es incorrecto. Malcolm apuntaba que sería mejor decir que se tiene una imagen falsa o redundante. Pero incluso así la cuestión sigue en pie: ¿cómo hay que usar la figura? Una figura es engañosa de infinidad de maneras. Una figura es engañosa porque realmente engaña; por ejemplo, la figura que tiene que ver con los números imaginarios. El uso real de una palabra es irregular comparado con el uso de ella que nos viene a la mente con la figura. Hemos de hacer toda clase de excepciones.

«Pensar es un acompañamiento del hablar. Viene implicado en nuestro modo de hablar.» Esto no resulta engañoso hasta que no engaña. El uso de «pensar» es mucho más complejo de lo que pensamos ordinariamente.

Di: «Pienso que mañana hará bueno». Ahora piénsalo sin decirlo. Pensar es hablar con uno mismo. Pero decimos que pensar no es hablar con uno mismo, aunque se piense *al* hablar con uno mismo. No podemos evitar pensar que entonces tiene que tratarse de algo diferente. Recordemos el

ejemplo de los números y cifras de antes. Si el número cinco no es la cifra cinco, entonces es algo diferente, algo abstracto.

Otro ejemplo: hoy es el 21 de octubre. ¿A qué se refiere «21 de octubre»? A hoy. ¿A qué se refieren «hoy» y «21 de octubre»? O: ¿a qué se refiere «hoy, 21 de octubre»? Si se puede decir que se refieren a algo, se refieren a la misma cosa. Por poner otro ejemplo: «el número 5» y «la cifra 5» se refieren a mi mano. Pero ¿tienen el mismo significado? No. «Hoy» significa hoy algo diferente a lo que significará mañana. Algo parecido sucede con «Wittgenstein» y «yo». Su uso es completamente diferente. El uso de que hablamos es la *forma* del uso. Es mejor decirlo así, porque no son comparables. El uso de la palabra «referencia» es lo único que nos lleva a pensar que son comparables. Consideremos el ejemplo de la caja de herramientas. Decir que un martillo y un destornillador son diferentes los hace parecer más semejantes. Cuando decimos que pensar no es hablar con uno mismo: (a) Los significados de los dos están conexionados, pero esto no quiere decir que haya similaridad entre sus significados. (b) Pensar y hablar no son lo mismo. Pero la diferencia no estriba en que pensar sea una actividad que acompañe al hablar.

*

El uso de «pensar» se entrecruza con el uso de expresiones de actividades corporales. Se dice a veces que pensar y hablar suceden al mismo tiempo; y a veces, William James por ejemplo, que el pensar ya existe cuando se comienza a hablar. Pero ¿cómo lo sabía James? ¿Se trata sólo de un hecho psicológico? Si fuera así, él no hubiera hecho nunca esa afirmación porque no quería hacer una afirmación psicológica. Él quería decir algo que ofreciera la naturaleza del pensar, algo esencial al pensar.

¿Qué le hizo decir tal cosa? No valdría decir que el pensar acompaña al hablar. Se podría decir que el pensar precede al hablar porque hay que saber lo que se quiere decir; porque se puede preguntar: «¿Querías decir que...?», o se puede decir: «Él iba a decir...», o preguntar de nuevo: «¿Qué vas a decir?». Todo esto muestra que el pensar está presente de antemano.

Procuremos que esto funcione. ¿Cómo tiene él la intención? ¿En qué consiste su intención? ¿Qué tipo de relación tiene la intención con el hablar? ¿Se trata de una correlación causal? ¿O la similaridad de estructura es indicativa de una relación de proyección? Supongamos que la intención está relacionada causalmente con el hablar. ¿Se sabe entonces que se ha dicho lo que se intentaba decir? Sí. ¿Cómo se sabe que la intención es la causa? ¿Cómo se conoce la relación causal? ¿Se descubre la intención de alguien

averiguando la relación causal? Si se tiene la intención de jugar al ajedrez a las siete ¿cómo ha de ser la intención de jugar al ajedrez a las siete? Supongamos que jugué al ajedrez. ¿Cómo averiguaría que la intención es la causa? ¿Averiguo por observación que hay una relación causal?

Se podría decir que la relación entre lo pensado y lo dicho es una relación proyectiva. ¿Uno es la proyección de lo otro? ¿Cómo se conoce esa proyección? No se ha dado ninguna regla de proyección. Supongamos que hay un film cinematográfico. Una figura muestra un peón a las seis. Se podría decir que la figura es tosca. ¿De qué modo? Podría ser más detallada. Pero más importante: hemos de contar con la regla de proyección. ¿Sirve de ayuda el acopio de instrucciones direccionales? No, porque siempre queremos una explicación más de una instrucción. Una instrucción necesaria es una que haga usar la técnica correcta. No existe algo así como «todas» las instrucciones.

*

Un poste indicador de direcciones: ¿cómo se sabe qué es seguir un poste direccional? Un poste direccional corresponde a una regla. Estamos entrenados a seguirla. Pero alguien replicaría que en lugar de ello se podrían ofrecer más instrucciones direccionales. Pero ¿funcionaría eso? Aprendemos una regla en parte por entrenamiento, en parte por explicación; se puede averiguar de dos modos si la hemos aprendido: (i) haciendo que se ponga en práctica, (ii) demandando una explicación. No hay regla sin una técnica.

Supongamos que hay alguna estructura en el cerebro que tiene la misma estructura que la intención y a la que puedo mirar desde dentro. Pero una vez más he de tener la intención de *realizar* la intención: La expresión de intención tiene una relación proyectiva con la realidad, pero la expresión de intención no es una intención. Pero ¿hay alguna relación proyectiva entre intención y la expresión de intención?

¿Cómo se aprende «intención»? Podemos descubrirla por introspección, por una definición ostensiva privada. Sin embargo, creer que podríamos descubrir nuestro propio estado mental es un mero engaño de naturaleza específica. ¿Por qué esto es así? Porque (a) en este caso no hay corrección de un error; y porque (b) ¿a qué hemos de señalar? Podemos sentir el estado, pero ¿cómo señalarlo?

Podemos apuntar a él concentrando en él la atención. Por ejemplo, si quiero señalar al dolor, concentro mi atención en él. Pero esto no funciona. Lo que es una explicación para mí habría de ser una explicación para ti y viceversa. Supongamos que traduzco del ruso al alemán, ¿cómo sabes que has

asociado correctamente lo traducido y la traducción? Lo sabemos por su *uso*. El lenguaje privado, por tanto, ha de tener reglas públicas.

25 de octubre de 1946

«¿Qué vas a hacer?» plantea un difícil problema. Lo que queremos decir al decir que es un problema difícil es que el concepto está oculto. Está rodeado de ideas confusas:

1. ¿Cuál es el otro uso de «ir a hacer», muy similar y sin embargo diferente? Ambos tienen que ver con la predicción en cierto modo:
   (a) Me voy a poner enfermo. (No hay intención.)
   (b) (i) Voy a ver a mi amigo esta noche. } (intención)
   (ii) Iba a decir... }
   (a) es una predicción hecha a partir de la experiencia, (b) no lo es.
2. Intención de golpear la mesa y golpear la mesa. Las dos cosas son completamente diferentes. Una está en la mente, la otra no.
3. La intención es una figura de lo intentado. La intención es una causa de lo intentado.
4. Aunque Dios viera dentro de la mente, lo que vería sería la expresión de la intención y no la intención misma.
5. La expresión de la intención es en cierto sentido la figura de lo intentado. Es el mismo problema que pensamiento y expresión del pensamiento.

«Va a hacer frío esta noche.» Esta es la expresión del pensamiento. Pero ¿qué es el pensamiento? Al decir esa frase sólo ofrezco una figura del pensamiento. Esto tiene que oler algo mal. Sugiere que podría haber una descripción más exacta de mi pensamiento. En cierto sentido, traducir una proposición alemana es dar una descripción de ella. Detrás de la traducción está la proposición alemana. Pero no podemos conocer nada con respecto a lo que sucede detrás de las palabras que expresan el pensamiento. ¿Podemos conocer algo sobre él? Sí, que las palabras son una proyección suya. Pero ¿esto nos sirve de algo? No, porque no conocemos la técnica de la proyección.

La cuestión es: ¿cuál es el criterio de haber expresado el pensamiento? Para responder a la cuestión hemos de comparar las palabras con el pensamiento. Esto viene sugerido por usos tales como «no sé cómo expresarme» o por hechos como éste: cuando se quieren alterar las propias palabras, sólo uno mismo puede decir cómo. ¿Puedo fiarme de tu palabra cuando dices:

«Sí, esto es lo que expresa exactamente mi pensamiento»? ¿Qué significa «comparar» en este caso? ¿Qué significa «fiable»?

No hay uso para «fiable» y «no fiable». «Fiable» es un pretexto para desviar la atención. Consideremos, por contra, el caso de una consulta fiable de un tablón de horarios. En ese caso existe una comprobación. No así en el caso de comparar palabras con el pensamiento.

«Pero un demonio puede engañarte; y puedes confundirte al comparar palabras con el pensamiento, aunque te parezca que lo haces correctamente». Pero aquí *parecer* es *ser*.

Sin embargo, no vale con decir esto. Consideremos la multiplicación en esta habitación y en la habitación contigua. ¿Qué sería «hacer lo mismo» que en esta habitación en la habitación contigua? Este es el problema de los intuicionistas: ¿cómo aprendemos una técnica? La técnica se enseña: «continúa del mismo modo». Pero ¿qué es «el mismo»?

Comparar pensar y hablar es como comparar lo que sucede en habitaciones diferentes. No tiene sentido decir que se trata de algo fiable.

*

Hablar consigo mismo (no en voz alta). ¿Qué es hablar consigo mismo? Hablar conmigo mismo tiene que ser, de algún modo, un proceso. Pero entonces tenemos el mismo problema que cuando hablamos de comparar palabras con el pensamiento. Aquí es todavía peor; no puedo fiarme de la palabra de nadie. Hablar con uno mismo es algo más débil que hablar. También se dice que las ideas son más débiles que las impresiones. No es absurdo decir tales cosas. Pero ¿qué queremos decir con «más débil»? ¿Es como comparar «2 + 2 = 4» escrito sobre papel sucio con «2 + 2 = 4» escrito sobre papel limpio? No; sin embargo está claro que nos inclinamos a decir tales cosas. Nos inclinamos a aceptar las siguientes imágenes de las historietas de tebeo:

dice

piensa

En las películas mudas nos inclinamos a aceptar el azul (no el rojo) como el color de los sueños.

Supongamos que quisiera enseñar algo; hay muchas cosas que sugieren que la imaginación es débil. Se nos ha enseñado a hablar, pero ¿se nos ha

enseñado a hablar con nosotros mismos? ¿Cuál es la verdad? Hablar consigo mismo: todo el mundo lo hace, pero sólo Dios sabe lo que es.

Supongamos que nosotros dos estamos haciendo matemáticas —contando, sin más. Yo escribo, tú hablas contigo mismo. Me paro y te pregunto: «¿Qué número?». Tú dices: «340». Yo tengo también «340», pero por escrito. ¿Qué ha sucedido, qué has hecho cuando dijiste «340»? Esta pregunta no tiene sentido. Pero ¿hemos de decir entonces que no ha sucedido nada?

Tomemos estos dos casos:

Él se dijo a sí mismo: 340.
Él dijo en ruso: 340.

Supongamos que escribimos:

Él se dijo a sí mismo...
Él dijo en ruso...

Los puntos suspensivos en el último ejemplo no plantean dificultad alguna. Los puntos suspensivos en el anterior, sí plantean dificultades. Podemos decir que en el primero de estos casos se trata de conocimiento por familiaridad (él sabe qué es decirse a sí mismo «340») en contraposición al conocimiento por descripción.

O bien, podríamos decir que se trata de algo parecido al hecho de que no puede marcarse un gol en el tenis.

28 de octubre de 1946

Hablar consigo mismo: Pensar hablándose a uno mismo —éste es un problema especial en el pensar. Pero, incluso en esta forma especial, la cuestión que se le impone a uno es: «¿Qué sucede cuando...?». Lo que sucede debería ser como mínimo una imagen de lo que sucede al hablar en voz alta. Esto es insostenible, aunque la gente que habla del hablar consigo mismo diría, si se le pregunta: hablar consigo mismo es hablar, pero no en voz alta. Es como una imagen en blanco y negro, y una imagen en gris.

En este caso particular uno se fía del más fiable. A veces la respuesta parece ser: nadie lo sabe sino el interesado mismo. Por ejemplo, yo he aprendido a multiplicar lo mismo que tú. Pero yo utilizo un método por el que, mediante rayas o trazos, puedo multiplicar y puedo decirte dónde estoy en cualquier momento. Un día cualquiera lo entiendes, aunque para ti las rayas

no signifiquen nada. Dirías, entonces, que tengo un sistema propio. Pero ¿es necesario que sea así?

Supongamos que siempre hago las mismas rayas. ¿Puede ser eso un simbolismo? Sí, porque las rayas cambian cada hora y cambian de acuerdo a la fila en que están. Si yo hubiera aprendido este extraño simbolismo, podría escribir la multiplicación en blanco y negro.

Prescindamos ahora del resto de mi vida. Es posible que esté escribiendo, ahora por ejemplo, los mismos símbolos, pero, si se me pide, puedo escribir también la multiplicación. Observad que aquí no debería hablarse de «traducir».

Podéis decir: «Tienes toda la razón, Wittgenstein». Pero digamos que lo que sucede en el alma es la multiplicación. No hay modo de probarlo, pero lo creemos. ¿Será correcto?

Se trata del mismo problema que: «¿Es imaginar ver?», «¿Es una imagen una figura?».

GEACH: Pero si una imagen no es una figura ¿cómo es que el niño se asusta ante la visión de un policía imaginario? Confunde algo con un policía.

WITTGENSTEIN: Pero esto ya supone la figura. Es como decir que el niño me confunde con un policía. Decir que el niño se confunde es como decir: «He calculado en mi cabeza» es una confusión. La semejanza entre pura imaginación y figura viene dada, digamos, por el hábito de escribir en el aire la grafía de una palabra.

*

Hemos de emprender la tarea de averiguar qué es la descripción o el relato de un hecho. Se nos han enseñado esas cosas. Después comenzamos gradualmente a expresar algo que sonaba como relatos, pero cuyas consecuencias eran completamente diferentes. ¿Cómo fue posible ese aprendizaje? Por ahora eso no importa.

Supongamos que queremos enseñar a un niño a multiplicar de cabeza. Se le pide que multiplique y que (a) hable en voz alta, primero, que (b) hable en voz baja, después, y, finalmente, que (c) no hable ni en voz baja. ¿Cómo sabemos que el niño ha hecho la multiplicación en la cabeza? Lo sabemos (i) pidiéndole que multiplique y (ii) preguntándole: «¿Dónde estás ahora?» Él se queda quieto un momento y luego suelta la respuesta. Y no sólo eso, porque es posible que diga que ha visto un libro, etc.; esto es, podría decir lo que ha hecho. Para nosotros se trata de una transición obvia: hacer una multiplicación sobre el papel —hacer una multiplicación en la cabeza. Y es obvio, porque nosotros procedemos así. Pero ¿sucede lo mismo en su caso?

Supongamos un territorio muy difícil. El viajero no conoce el camino. Y en ese laberinto sólo existe un camino. A pesar de todo, el viajero alcanza su meta, por consiguiente encontró el camino. Es verdad que aquí hay algunas semejanzas; pero también hay diferencias. En el caso del viajero hay una descripción del camino. Tiene sentido decir que vino por este camino o por aquél. Pero esto no tiene sentido en el caso de la imaginación: «¿Por qué camino llegamos al resultado de la multiplicación?» No podemos describir el camino con sentido.

*

Volvamos al relatar[5]. El mismo relato se usa de dos modos diferentes. (Se supone que no usamos palabras como «imaginar».)

La observación de que alguien «hizo el cálculo en la cabeza» puede ser completamente ininteligible. La familiaridad de las imaginaciones (multiplicar en alguna parte) y la familiaridad de los fenómenos prestan inteligibilidad.

Supongamos que entre nosotros no existieran los fenómenos del cálculo de cabeza y que viéramos esos fenómenos en otra parte, por ejemplo en una tribu. ¿Usaríamos entonces la expresión: «Ellos lo hacen en la cabeza»? Más bien diríamos que lo hicieron sin calcular. Pero supongamos que algunos de nuestros antropólogos dicen que los miembros de la tribu tienen que calcular en alguna parte. Supongamos que después preguntamos: «¿Usan los mismos símbolos o no?». Cualquier respuesta que dieran sería sospechosa. Dicen que no saben. Pero puede que llegue otra persona y pregunte: «¿Puede ser eso un sistema, siquiera?». De hecho no sabemos si calculan. Nos damos por vencidos, pero sugerimos llamarlo cálculo de cabeza. Supongamos que alguien, después de tomar una sopa, hace una multiplicación (aunque nunca la haya aprendido). Entonces no diríamos que ha hecho una multiplicación.

Los «artistas del cálculo» multiplican pero no pueden decir cómo. Supongamos gentes que hacen los mismos movimientos que los jugadores de tenis, pero sin pelota. Diríamos siempre que se trata de tenis sin pelota. Pero ¿por qué? ¿No podemos decir simplemente que eso es lo que hacen, sin más?

(¿Por qué llevamos corbatas?)

Podría ser que alguien dijera: «Tú, Wittgenstein, dices que no sucede nada excepto que si se le pregunta responde... Pero eso son tonterías, ya que

[5] «Reporting», «report» = relatar o informar, relato o informe. *(N. de los T.)*

hay algo que sabe cualquiera: que algo sucede». Esto es, lo que digo suena a conductismo absolutamente rancio. ¿Lo es?

GEACH: Suena así. Pero es posible otra interpretación. Hay un modo especial de usar los términos que se refieren a comportamientos corporales.

WITTGENSTEIN: ¿Qué es un modo especial? Podemos encontrar un uso especial en el caso de la multiplicación de cabeza. Supongamos que multiplicar, en sentido ordinario, fuera empapelar paredes. Ejecutar la orden «multiplica» sería empapelar una pared. Multiplicar de cabeza tendría un sentido especial; no sería empapelar paredes. Es muy semejante al tenis sin pelota. De hecho, hay una enorme diferencia entre empapelar y hacer algo en la cabeza; porque en este caso puedo preguntar simplemente y conseguir una respuesta. Multiplicar en la cabeza puede ser una comprobación de la multiplicación-empapelamiento. Tiene un uso diferente, aunque emparentado.

¿Lo que digo, dice algo sobre la cuestión de si sucede algo cuando él multiplica en su cabeza?

MALCOLM: Usted ha rodeado la cuestión o la ha evitado.

WITTGENSTEIN: Sí, la he rodeado y no la he rodeado. Acepto que él multiplica en su cabeza porque es un juego de lenguaje diferente. Pero ¿he de decir que cuando multiplicamos sucede algo en mi mente del mismo modo que en la suya?

*

Tomemos el caso de una presencia misteriosa. «Veo que alguien está presente» es normal del todo. «Siento que alguien está presente» es un nuevo juego de lenguaje. Me sorprende, porque es menos común y no sirve para fines ordinarios. Alguien podría decir que estamos poniendo en el mismo plano la presencia y la aritmética mental. El plano lógico es el mismo, pero no el plano del misterio.

Tomemos otro ejemplo: los sueños. Todos nosotros conocemos sueños, pero supongamos que sólo unos cuantos los conocieran. Alguien que ha soñado cuenta una historia en el pasado. Puede ser que otro diga: «Sólo cuenta un sueño, no sueña realmente». Esta sería la conclusión cómoda de los conductistas.

«¿Crees que él ha podido inventárselo?»

«Es posible, y por eso es posible que no, y por eso tiene uso "soñar realmente".»

«No hay diferencia entre contar y soñar.»

«¿Por qué?»

«No hay nada que muestre que ha soñado.»

«Pero ¿qué hay que mostrar? ¿Cuáles son los criterios de que ha inventado un sueño?»

«*El viaje del peregrino* de Bunyan no es un sueño.»

«¿Estamos todos equivocados?» Esta cuestión no tiene sentido. A primera vista, puede parecer correcto adoptar esta actitud: no soñamos nunca, inventamos o imaginamos. No hay criterio para la hipótesis: creemos que soñamos. Eso significa que no hemos estipulado ningún criterio. A menos que inventemos un criterio algún día. Por ejemplo, un profesor podría descubrir que en una tribu la mitad de sus miembros, aquellos que hablan en sueños, sueñan realmente; la otra mitad no hablan y no sueñan realmente. Esto iría acompañado de mala memoria.

1 de noviembre de 1946

¿Qué sucede cuando se habla consigo mismo? Las primeras respuestas no son buenas. (i) No sabemos. (ii) No sabemos *exactamente* qué sucede. (iii) Las palabras son una proyección de lo que sucede. Todas esas respuestas se derrumban. De hecho la cuestión es un pretexto para desviar la atención. De ahí surge una tentación que es incluso peor: «Hablar consigo mismo es algo específico». Eso también es engañoso.

*

Hay algo específico en la caja. Por lo mismo, podríamos llamarlo Jack. No hay nada incorrecto. Hay algo en ella. Pero hemos de preguntar: ¿qué es ese algo específico? El paradigma de algo específico se puede tomar del campo de la visión del color. Si alguien no supiera ya lo que es rojo, no se le podría explicar. Sólo puede hacerse por demostración. Pero eso tampoco es verdad, porque (i) supongamos que le pego y aprende el rojo (se diría que he hecho algo extraño); o que (ii) defino el rojo señalando al hueco en un círculo de color en el que se ha dejado fuera la parte roja. Supongamos que se lo explico a una persona muy primitiva. ¿Cómo sabré si queda explicado o no?

*

Pero tomemos una banda de color, que vaya cambiando del rojo al amarillo. ¿Cambia uniformemente? ¿O cambia rápidamente en algunos sitios y lentamente en otros? Hablamos de cambio gradual —no de colores, sino de

sensaciones. Se podría representar gráficamente. Pero no se puede preguntar ni por la ecuación, ni dónde está el punto medio. Pero supongamos que lo hacemos. Podría hacerse. No podemos imaginar qué sería asociar cifras a los colores. En cierto modo, aquí estamos hablando del paradigma de lo indescriptible. Pero supongamos que preguntamos; y que (recibimos), no sólo en un momento concreto, sino una y otra vez, la misma o aproximadamente la misma respuesta, como cuando se pregunta por el punto medio de una línea recta. Si existiera una tribu así, el color sería describible asociándolo a cifras. Pero hay una tendencia a decir que lo que se ha descrito es sólo comportamiento. (Se puede decir: puedes describir su experiencia, pero no puedes conocerla.) ¿Hemos de decir que aquí hay algo que no podemos imaginar siquiera?

*

Otro ejemplo: unas cuantas rayas —se puede reconocer su número. Pero si hubiera cientos no se podría indicar su número inmediatamente. Pero puede que haya una tribu así. Puede hacerse de nuevo la misma objeción. Se puede explicar su comportamiento, pero no se puede describir su vivencia. ¿Qué podemos describir? Rojo, azul, blanco, azul, rojo, blanco. Podríamos describir una banda así. Supongamos que hay un tono específico: el crema, digamos. Pero no lo puedes explicar. Puedes decir que está entre... Pero esto no sería suficiente para que yo lo pintara. Pero sí lo podríamos explicar a nuestra tribu especial. ¿Qué habríamos de decir? ¿«El color crema no se nos puede explicar»? ¿Es lógico o psicológico este «no se puede»? «No podemos enseñarnos a nosotros mismos» sería afirmar demasiado. Podemos enseñarnos a nosotros mismos. Pero lo importante es que en él (un miembro de la tribu) se produce una ruptura en una fase determinada. Una experiencia completamente nueva. Algo que en cierto sentido es una ampliación y en otro no. (Esto tiene relación con el materialismo dialéctico. El «cambio de cantidad a cualidad» es una ruptura.) Un ejemplo común de una ruptura así es el oído absoluto. ¿A qué nos referimos al decir que no podemos imaginar lo que sucede en su mente? ¿Conocemos cada una de las mentes ajenas? Lo importante es: ¿podemos hacerlo?

*

»¿Se puede hacer?» —esta pregunta aparece en el caso de los deficientes. «Edward, vete a la cama, yo iré más tarde», dice la madre. El hijo repite lo

mismo. Alguien diría que el hijo no puede imaginar lo que queremos decir con «yo». Lo que realmente habríamos de decir es: «No puede hacerlo».

Otro ejemplo: calcular aproximadamente el tiempo. Se puede hacer mirando en derredor. Pero nos referimos a otro caso, en el que el cálculo es independiente de mirar alrededor. Ahora son exactamente las 5.30, digamos. Yo pregunto: ¿Cuánto tiempo después del té? y tú me respondes correctamente.

«¿Cómo lo has calculado?»

«Por experiencia.»

¿Estás diciendo que tu precisión de cálculo se debe a experiencias pasadas? No preguntamos cuál es la causa de tu precisión. Si preguntáramos eso tu respuesta sería irrelevante. Lo que preguntamos es: «¿Cuál es el método?». «No hay método.» ¿Qué diría alguien que quiere tener un método? Concentrarse en el tiempo no es lo mismo que concentrarse en *uno mismo*. Aquí, concentrarse es preguntarse a sí mismo y contestar después. Si esto es así, ¿cuál es la diferencia entre alguien que consigue una respuesta precisa y alguien que no la consigue? Lo que uno se inclina a decir es que ocurre algo. (Ejemplos semejantes: el daltónico, el sordo que quiere cantar.) Pero otra vez estamos en la misma cuestión. No sabemos lo que ocurre. Es muy interesante que podamos calcular aproximadamente el tiempo.

*

¿No has visto a nadie explicar el rojo a otro? ¿No puedes explicar el rojo? Supongamos que explico a alguien «rojo» mediante un toque de trompeta y el otro lo capta. Incluso entonces podemos decir que eso «no es una explicación». En ese caso, no hay explicación porque no hay sistema. Porque ¿qué es ahora el amarillo? ¿Es un sonido de flauta? La explicación es algo dentro de un sistema.

*

Otro ejemplo. Supongamos que describo un modelo. Y que hay cuadrados numerados. Los sonidos están coloreados —azul, etc. Memorizo el círculo de colores mediante números. Si tengo buena memoria, lo puedo reproducir. La explicación sería un ruido largo —un recital: uno —azul, dos —rojo, etc. Ese ruido mantenido tiene éxito como explicación porque el otro podría reproducir también el círculo de colores.

Imaginemos otra persona. No conoce el lenguaje, pero el ruido mantenido tiene éxito porque podría *reproducirlo* también.

Imaginemos una tercera persona, a la que digo: «Gu, gu» y es capaz de hacerlo. ¿Qué decir de ello? ¿Entiende esa persona?
MALCOLM: Sólo en uno de esos casos nos inclinaremos a decir que la otra persona entiende. En los demás, hemos de decir que se trata de hipnotismo, etc.
WITTGENSTEIN: Habrá una explicación causal en todos esos casos. Entender algo que sucede en la mente: (i) en el primer caso, ello fue causado en la mente; (ii) en el segundo caso, sucedió lo mismo sin educación; (iii) en el tercer caso, lo produjo «Gu, gu», pero los procesos mentales fueron los mismos que en los dos primeros casos. ¿Por qué (iii) parece más extraordinario que (ii)? Porque podemos decir que «siete», una expresión de «siete», causa los mismos efectos. Si «Gu, gu» formara parte de un sistema se podría tener la misma idea, de otro modo no. No entendemos una proposición sino en un sistema de proposiciones.

Golpear a otro puede hacerle comprender el rojo. Pero no es una explicación. Una explicación ha de tener una forma determinada. Puede que un sistema de signos no sea suficiente. Supongamos que tenemos un sistema, como el del color —cifras. No podemos imaginar cómo ha podido suceder tal cosa. Lo que no puede ser lo mismo que decir: no ha podido suceder tal cosa. Podemos describir nuestra postura. La gente dice que es a causa de sensaciones kinestésicas. Eso es falso. Ciertamente que en ello intervienen sentimientos, pero sentimientos de todo tipo. Se trata de un hecho psicológico. La conozco, sin más. Si no tuviera lenguaje podría dibujarla. A la gente le parece inevitable establecer una hipótesis.

4 de noviembre de 1946

¡Un modo de hablar de ello es decir que el rojo es algo simple! Lo cual explica algo complejo, pero ello mismo no está explicado. Puede describirse la bandera del Reino Unido; el rojo no puede ser descrito del mismo modo. Hemos dicho que no es imposible hacer que una persona entienda incluso golpeándola. Pero a eso no lo llamaríamos explicación. Las muescas de una llave abren la cerradura —pero no todo lo que abre una cerradura son las muescas de una llave. La llave tiene una forma particular— y abre de un modo particular.

Cuando la gallina cacarea, los polluelos corren hacia ella. Decimos que la gallina llama a los polluelos. Supongamos que los científicos idean un tropismo, etc. En ese caso diríamos que eso no parece un lenguaje.

Por ejemplo, la orden: «Ven aquí». El mecanismo entre mi expresión y tu obediencia no constituye una llamada; del mismo modo que el imán no lla-

ma al hierro. El concepto «llamar a alguien» no se explica mediante sonidos que produjeran el conocimiento o el comportamiento requerido.

*

«Rojo es simple» —esto es una expresión muy curiosa. Supongamos que alguien dijera: «Rojo es complejo». Las reacciones serían:

(i) Diríamos primero que no entendemos.
(ii) ¿Es porque rojo va imprimido en negro?
(iii) ¿O hay blanco en él?

A todas las cosas de este tipo las llamamos complejas. A las opuestas las llamamos simples.

Decir que todas las habitaciones de mi casa tienen colores complejos podría significar: (a) que no son puramente blancas, etc., (b) que están salpicadas de rojo, blanco y negro, etc. De modo semejante, decir que mi habitación está pintada de colores simples podría significar que está pintada de rojo o de blanco puro, etc. Pero ¿tiene sentido decir que el blanco es un color simple? ¿A qué contexto se refiere uno? Esto es útil para definir. Pero ¿cuál es la diferencia entre «Mi habitación está pintada de un color simple, blanco» y «Blanco es un color simple»? «Blanco es un color simple» es atemporal; no así «Mi habitación está pintada de un color simple». «El número de peniques en mi bolsillo es primo» y «Siete es primo» se relacionan de modo semejante. «Blanco es un color simple» será una especie de definición. (Una cosa que estamos haciendo es definir el concepto de blanco.) ¿Qué sería si no fuera tal cosa? Aquí no existe lo contrario. La simplicidad está en la esencia de lo blanco, esto es, está en lo que queremos significar mediante blanco —radica en el uso de «blanco». «Blanco es un color simple» puede referirse a «Una rueda de color no puede producir blanco». Esto es, no puede ser producido mezclando los colores de la rueda de color. Esto ya no es atemporal.

*

El rojo es uno de los colores que llamamos simples. Dados ciertos colores, dados ciertos otros y «simple» y «complejo», llamamos a algunos simples y a otros complejos. De modo semejante, podemos tener colores fríos y colores calientes. A los compositores se les compara con una sopa rala o una sopa espesa. Cuando se le pregunta, la gente está generalmente de acuerdo. Puede

ser capaz de dar una razón para ello. Puede que no. Puede que acepte un análisis ofrecido después. Tal vez sea éste el caso de los colores. Pero no lo es. Somos capaces de analizar visualmente los colores. Podría decirse que si se pudiera hacer esto ello mostraría que se sabe cómo producir el color, o cómo producirlo en la rueda de color. Rueda de color o no, eso no importa para lo que nos capacita inicialmente para el análisis. La mayoría de las veces estaremos de acuerdo en nuestras descripciones. Supongamos que se nos pide traer una flor blanca rojiza; la podemos encontrar. Un hecho muy importante. Esto tiene importancia práctica, no sólo porque lo podamos pintar sino porque puede ser útil para impartir una orden.

En contraposición a ello tomemos el caso siguiente. Utilizando la ruleta de color doy la orden: «Tráeme un naranja purpúreo» y pienso en rojo. La persona no entenderá. Se puede entrenar a esa persona. En la ruleta, el rojo es algo que está entre el naranja y el púrpura. Esto está suficientemente claro. Pero no está claro qué llamaría yo púrpura, naranja o rojo —simple o complejo. ¿Existe algo así como un rojo verdoso? Alguien ha dicho: «Se trata de tonalidades de color verde oliva; es falso decir que no existe el rojo verdoso». Tomemos, por ejemplo, hojas que desde un extremo al otro cambian desde el verde al rojo: ahí se produce una transición continua. Respecto al color intermedio nadie diría «rojo verdoso»; le llamaríamos verde oliva. En el caso del amarillo blanquecino (como en el caso del rojo verdoso) no se observa transición alguna como en el caso del verde rojizo. Una cosa está clara. Si se nos entrenara, podría entrenársenos. Así, después de todo no hay diferencia entre ellos y nosotros. Se trata simplemente de una diferencia de entrenamiento.

Pero no, no es exactamente así. Imaginemos un pueblo que conozca cuatro nombres simples. Sus miembros llaman naranja purpúreo a nuestro rojo. Pero la cuestión es: ¿eso es todo, que ellos digan eso y que nosotros digamos eso respecto a ellos? Si eso es todo ¿podemos, entonces, traducir nuestro juego de lenguaje al suyo? ¿Se trata sólo de un entrenamiento diferente? Podemos decir que eso no vale —porque las diferentes pinturas no se mezclan. Pero cuando se producen químicamente, sí las podemos mezclar. Pero en este caso podemos decir que no hay mezcla de color.

*

¿Podríamos decir que nosotros hacemos con nuestros colores simples lo que ellos no hacen con colores complejos? Decimos que el amarillo está entre el rojo y el verde. Ellos habrán de decir que el azul está entre el rojo y el verde. Habrá dos «entre». Si se ve uno obligado a establecer semejanzas —entre

rojo y azul, y rojo y verde, se puede decir que el rojo y el azul están más cerca. Se diría, sin embargo, que eso no es lo que se llama semejanza. Pero hay que justificarlo formalmente. (¿Cómo?, ¿esto no es a lo que llamas semejanza?)

El estado de cosas siguiente: hay gentes que tienen cuatro polos diferentes a los nuestros. Hasta ahora sólo hemos hablado de su modo de describir. ¿Podríamos describir nosotros de modo que sus polos desempeñaran el mismo papel que los nuestros? Esto quiere decir que los polos han de desempeñar un papel peculiar. No sólo nomenclatura. Supongamos que tengo varios trozos de color. Damos el nombre «bu» a un tono particular. Si digo a alguien que elija el bu cometería fallos. Si le digo que elija el rojo puro, menos fallos. El rojo se memoriza mucho mejor. Así pues, si la otra tribu usa los polos del mismo modo que lo hacemos nosotros, tiene que encontrarlos con certidumbre absoluta.

GEACH: ¿No se diría que ellos tienen una visión del color diferente de la nuestra?

WITTGENSTEIN: (a) Tuvimos el mismo tipo de problema antes con respecto al pueblo que reconocía el color por medio de números. Malcolm dijo que nosotros no entenderíamos a ese pueblo.

(b) Yo no tengo un oído absoluto, tú sí. Yo tengo diferente experiencia de los tonos. Tú y él tenéis oído absoluto. ¿Tenéis la misma experiencia? Se podría decir que todavía no se entiende, ya que sólo se han descrito cosas externas. Un daltónico no puede imaginar qué sea no ser daltónico. Pero lo único que esto significa es que el daltónico no puede aprender, mientras que uno que no lo es sí puede. ¿Será falso decir, pues, que hay una visión diferente del color? El ciego se comporta de modo completamente diferente. Por eso precisamente lo reconocemos. Podríamos comparar al ciego con una persona en una habitación oscura, no podríamos decir que tiene un tipo diferente de visión.

¿Es falso decir: un tipo diferente de visión?

¿Es correcto decir: un tipo diferente de visión?

¿Es probable que haya un tipo diferente de visión?

¿O no lo sabemos?

La idea del acontecimiento interior sugiere con fuerza lo último. Todos tenemos el mismo tipo de visión, pero no lo sabemos. Pero esto es precisamente lo que llamamos diferente. Cuando decimos que la visión es diferente usamos una expresión y la expresión sugiere: él ve algo diferente, por eso actúa de modo diferente. ¿Cómo se ha averiguado tal cosa? Hemos de sugerir o (a) que ambas cosas pueden significar lo mismo o (b) que entre ver y actuar parece haber una conexión poco firme. No sólida —como si las dos

significaran lo mismo. Hay imprecisión en su gramática. Es casi como imprecisión en matemáticas. Supongamos que estamos describiendo una mancha en la pared desde dos coordenadas y supongamos que el eje está borroso. Hacemos uso de la palabra «probable». Lo que aquí representa esa palabra es imprecisión, y en tanto que lo hace, es correcta.

¿Qué nos hace decir «La gente tiene las mismas vivencias» o «Si la gente actúa así es porque ha de tener vivencias diferentes»? Cuando Geach dice que tenemos una visión diferente del color de la que tienen ellos, aprendemos qué es llamar a algo una visión diferente del color. (¿Qué *no* aprendemos?) Nos inclinamos también a decir: no nos podemos siquiera imaginar lo que ellos experimentan. Se trata de un tipo de experiencia completamente diferente.

Suponiendo que decimos que ellos tienen diferentes vivencias que no podemos imaginar: cuando tú oyes una nota, él tiene una vivencia como si viera un libro. No hay razón imaginable para decir que ellos tienen vivencias diferentes.

*

Supongamos un daltónico. He de explicarle qué es rojo. Se podría decir que lo que necesita no es explicación sino experiencia. Supongamos que deja de ser daltónico y se convierte en una persona normal. ¿Qué se le ha dado ahora? Él podría *hacer* tal o tal cosa. Diríamos que algo se le ha dado. Como si se le hubieran introducido placas rojas y verdes en su cerebro. ¿Hemos de hablar de este modo?

MALCOLM: Él tiene que decir: «Es mucho más agradable ahora que veo cosas nuevas».

WITTGENSTEIN: ¿Cómo ha llegado a aprenderlo? Ha de habérsele dicho. Supongamos que da unas palmadas y dice: «Qué agradable ver las cosas de modo diferente». O que da unas palmadas, hace cosas y dice: «¡Ah!». Entonces decimos nosotros: «¡Qué agradable ver nuevos colores!».

¿Dije que él no tiene una nueva experiencia? No. Esta no es la clase de cosa que tomamos por un criterio. «Criterio» es sospechoso, esto es, la palabra «criterio». ¿Por qué no es una nueva experiencia? ¿Cuál es la diferencia entre «Él tiene una nueva experiencia» y «Él actúa de modo diferente»?

¿Lo uno es prueba de lo otro?

Sí y no. No se trata de prueba en ese sentido. Lo uno es prueba de lo otro si lo uno acompaña a lo otro.

MALCOLM: Hay una relación de ese tipo entre «¡Aha!» y su cumplimiento del trabajo.

JACKSON: Pero ¿no hay en el mismo sentido un indicio para *él*, al menos para él mismo?
WITTGENSTEIN: ¿Cómo sabe que ve de modo diferente?
¿Por qué hemos de creerle?
La vieja cuestión de las reglas y de la necesidad de interpretar las reglas.
«¿Cómo es el blanco?» pregunta un ciego. Tú respondes: como un cisne. «¿Cómo es un cisne?» Tú muestras tus manos. Todo el interés estriba en eso. ¿Hemos de decir que el ciego sabe qué es verde aunque no lo entienda? Puedo imaginarme a mí mismo haciendo eso. Si se dice se hace un ruido. ¿Para qué se hace? Si uno se desconcierta por ello —que le resulta misterioso— ¿para qué hacer un ruido? Pienso en algo —pero eso no es sino otro ruido. Hemos de aclararnos sobre la descripción o el relato de un hecho. Supongamos que dices que los pensamientos no son ruidos. ¿Por qué ha de interesarme? Anexos nebulosos (a la cabeza). Tienen que ver con lo que me interesa.

8 de noviembre de 1946

Algo específico es lo que no puede explicarse; por ejemplo, el color, el pensar. Pero «rojo» se explica por definición ostensiva. Ésta consiste en señalar, no la impresión *rojo*, sino algo que *sea* rojo. Aquí se expone uno a cometer un error peculiar, esto es, a que el objeto físico no se considere esencial para la explicación, de modo que parezca suficiente tener la impresión de cualquier otro modo que señalando al objeto. Esto es una explicación privada. «Al menos *me* ayuda.» Pero esto no es una explicación para nadie, ni para mí. Los objetos físicos no son necesarios para la explicación: una linterna mágica bastaría. Pero una impresión del rojo no basta.

*

¿Cómo hemos de usar la explicación privada? Supongamos que reconozco este objeto como rojo. ¿Cómo comparo y digo: la misma impresión? ¿Cómo me recuerdo? (Recordarse es ver algo que se ha visto antes.) La explicación de «pensar» es semejante a la de «rojo».

*

Supongamos que alguien reconoce algo rojo y lo explica señalando a algo negro y diciendo: «Esto es rojo». Supongamos que explicamos esto diciendo que él ha de haber tenido una imagen —una imagen accidental del rojo. O

que ha tenido que suceder *algo*. ¿Qué decir a eso? (i) En circunstancias particulares se podría decir que lo vio (lo negro) como rojo. O (ii) se podría decir que aquello no fue una explicación.

Comprende «rojo» quien puede usarlo. Pero no cualquier causa de comprensión es una explicación. Lo que faltaría sería un sistema para pasar de lo explicado a la explicación. Si esto es así, está claro que uno no puede darse a sí mismo una explicación privada.

*

Supongamos que alguien te dice: «Esto es rojo». Tú replicas: «Así lo imaginé». Cuando imaginaste que eso era rojo ¿te diste a ti mismo una explicación privada? En un lenguaje privado eso sería una explicación. O: «Pensé que "rojo" significaba "*rot*" en alemán». Esto no produce diferencia alguna. Si se imagina un sonido ¿por qué no un color? O supongamos que quiero tomar un tren para Londres. «Imagina el tablón de horarios, consúltalo en tu mente.» ¿Hay algo incorrecto en ello? O, para averiguar la hora, consulto un reloj en mi mente. ¿Se podría objetar algo a ello? ¿Se trata de un reloj? En el mejor de los casos se trata de una figura. Si multiplicas en tu cabeza o no, se mostrará en lo que dices. Es muy curioso que el maestro nunca lo haya comprobado. Pero sí lo ha hecho —preguntando: «¿En qué punto estás ahora?».

*

Supongamos que imaginaras la explicación —que la explicación real fuera tal o cual. Pero ¿estarías seguro de ello? ¿Podrías haberte equivocado? ¿O *parece* es aquí *es*? Supongamos que otro ha escrito (en lugar de imaginar) la explicación real: «rojo» = *rot* (en alemán). Cuando tú explicas él muestra lo escrito para decir que se lo ha explicado a sí mismo. Pero si señalo un objeto y digo «rojo» y alguien dice después «rojo» ante la pregunta: «¿De qué color es este objeto?» —esto es lo que llamamos explicación. Pero esto no hace que lo escrito anteriormente sea la explicación.

Podría decirse: se trata de una cuestión de palabras. Sin embargo, algo es una explicación sólo si explica mediante lo no imaginado. Aunque una cosa sea específica no tiene por qué tener una definición ostensiva privada, sino una definición ostensiva pública. Hay una enorme tentación a decir que diversas experiencias psicológicas son algo específico; pero esto no significa absolutamente nada. Sin embargo hay algo de verdad en ello. Lo específico tiene que ser mostrado, aunque no pueda tratarse de los fenómenos psicoló-

gicos de experiencia. Lo que puede ser mostrado y es específico son ciertos fenómenos en la vida.

*

En la discusión del Moral Science Club hemos hablado de la diferencia entre razón y causa. Averiguamos la causa por experiencia, pero no averiguo mi motivo por experiencia. Yo dije que éste era un hecho notable. ¿Por qué dije eso?

Imaginemos cómo un ser humano comienza a aducir motivos. Tomemos un caso primitivo. Un niño dice «manzana» extendiendo la mano. Si no nos encontráramos en esta Tierra bastaría quizá un simple deseo. ¡Pero aquí esos ruidos son expresiones de un deseo! ¿Cómo aprende el niño a decir «quiero»?

«Manzana.»

«¿Quieres?»

«Quiero.»

«Dámela, por favor.»

Esto es notable porque es específico.

El niño ha aprendido la palabra «tirar». Pronuncia la palabra «tirar» y a continuación realiza la acción. Se trata de juegos de lenguaje específicos.

Estamos acostumbrados a la palabra «descripción»: descripción del color, etc. Descripción y relato. ¿Cómo se enseña a alguien a describir o a nombrar un color —o una forma? Usamos nombres de color y nombres de formas de modo diferente. Si no estuviéramos sobre la Tierra no habríamos previsto lo que los ruidos tienen que ver con el color. Lo mismo se aplica a los motivos. Cuando el niño extiende su mano y dice «quiero», decimos que lo hace *por* esto.

Para saber qué es longitud preguntamos: «¿Cómo mides la longitud?». Es como si alguien respondiera a la pregunta «¿dónde está Londres?» diciendo: «Depende de si vas en autobús o en tren». La longitud del libro no depende del juicio que se tenga de él. (Averiguar una longitud y compararla.) Decir ostensivamente «esto es longitud» podría ser un modo de explicarla. La he explicado ya al explicar longitud, anchura, altura. También es una explicación decir: averiguar una longitud significa hacer tal y tal cosa.

Supón que vas a Marte y dices: «En la Tierra miden el tiempo». Considera las dos reacciones siguientes:

1. «¿Cómo, el tiempo también?»
2. «¿También ellos miden el tiempo?»

La primera muestra que ellos no lo entienden. La última demanda explicación y la explicación no puede darse diciendo: «El tiempo es lo que *pasa*, y ya sabes qué es *medir*».

Es absurdo que medir la longitud explique qué es longitud. Porque se dice que ahora medimos la longitud con mayor precisión. Hemos de saber ya qué es longitud para medirla. Esto intenta hacer de la medición de la longitud un nuevo juego. Podría suceder que se entendiera lo que es medir la longitud, pero no lo que es medirla con precisión. Podría ser que ellos no tuvieran el concepto de medición precisa, en cuyo caso nosotros podríamos darles una idea de ella.

Pero se tiene la idea de que la coincidencia es superior.

Supongamos que una tribu tiene la costumbre de vender las tierras andando a lo largo de ellas. Sus miembros no se preocupan del número de pasos; incluso dan un chelín por cada paso y no se preocupan de más. «Así averiguamos la longitud real» —eso se podría explicar, en caso de que tuviera algún sentido hacerlo. Comparamos longitudes, colores, etc. Los suponemos ya dados.

«¿Recorrer una tierra es medir su longitud?» «Sí, si ésa es tu intención.» «¿Cómo te las arreglas para comparar longitudes?» ¿Qué hacer para averiguar lo que el otro haga a continuación? No investigar sus procesos mentales, sino su vida, su lenguaje.

Para nosotros, comparar longitudes es una actividad con un entorno peculiar. Supongamos que también los otros tuvieran, por ejemplo, palabras como «uno, dos, tres, cuatro...» pero, por lo demás, un lenguaje diferente. Incluso entonces, cuando contaran pasos, habríamos de averiguar qué hacen a continuación para saber si están midiendo.

Clasificar colores, medir el tiempo, jugar juegos. Eso es específico. «Te mostraré algo que hacemos los humanos», dirías, por decirlo de algún modo.

Yo explico «querer» por referencia a la reacción —«manzana» de un niño. Si dices que ése es un juego extraño, lo que quieres decir es que hay algo más. ¿Sabe el niño lo que quiere? Yo explico la longitud por la medición de la longitud y el deseo por la expresión del deseo. Eso es sólo una parte de la explicación de la noción de «longitud» o «deseo». En los juegos de lenguaje primitivos no hay incertidumbre con respecto a los deseos.

No buscamos una teoría. Supongamos que intento explicar la caída y aceleración de un cuerpo y que para ello dejo caer un papel, por ejemplo, sin conseguir aceleración alguna. Alguien dice: «Tira una piedra y lo conseguirás». Puede ser que esa persona tenga razón. Si utilizamos papel puede que no haya teoría. La teoría de Freud de los sueños como cumplimiento de

deseos se explica por referencia a sueños primitivos. Pero es una teoría y podemos objetar con razón: «Sí, pero hay otros sueños». Éste no es nuestro caso. Nosotros no proponemos una teoría. Yo sólo propongo un tipo: sólo describo un campo de ejemplos variantes, por medio de centros de variación. Cualquier otro ejemplo no es una contradicción, sino sólo una contribución.

11 de noviembre de 1946

Hemos hablado de lo que llamamos vivencias específicas. El mejor modo de hablar de ellas, dijimos, era tomar un ejemplo de otro campo, donde la inclinación a hablar de algo específico sea fuerte. Esto es, para averiguar qué es especificidad hemos de intentar ver en qué consiste el paradigma de la especificidad. En el color encontramos un ejemplo así, y más claramente en el rojo, o en una cierta tonalidad particular del rojo. Esto es lo que no se puede explicar. Pero hemos comprobado que hay que explicarlo señalando a algo exterior. Que el rojo puede explicarse y que, sea lo que sea una explicación, puede ser igualmente una explicación para cualquier otra persona. Así, análogamente, se derrumba la tesis de que el pensar es algo específico.

Aunque la tesis se derrumbe, algo hay en la idea de especificidad. Qué sea ese algo se descubriría examinando los juegos de lenguaje simples y primitivos que corresponden a la descripción del color o a las manifestaciones de recuerdo. Cada uno de ellos constituye un tipo completamente diferente de lenguaje y requiere tipos completamente diferentes de reacciones. Tiene buen sentido decir que esos juegos de lenguaje no pueden aprenderse por explicación.

*

En un determinado tono, «manzana» es una expresión primitiva. Diríamos: si el niño no expresara un deseo, no podría hacerse *nada*. Decir que no podría hacerse *nada* es una exageración. Pero lo que sí se podría hacer es animar al niño a reaccionar de un modo concreto. Las reacciones anteceden a cualquier explicación.

*

Para volver otra vez a la naturaleza de la descripción o a la naturaleza del relato. Cuando el niño dice «manzana» decimos que se trata de una descrip-

ción de su estado mental. Lo mismo sucede con «¡socorro!», o con la pronunciación de una palabra antes de realizar algo, por ejemplo, «tira» antes de tirar: se podrían llamar también (descripciones de) estados de la mente. En esos casos, el término «descripción» está todo lo fuera de sitio que se puede estar. Y no es extraño.

Hay una serie de términos generales de cuyo significado estamos absolutamente seguros. «Estado de cosas» o «algo ocurre», «suceso», «algo es el caso», etc. Esas son las formas lógicas de importancia fundamental. Todos saben lo que significan, esto es, son usadas por todos de muchos modos.

Términos usados tan a menudo por los lógicos: «=», «hecho», «es el caso», «acontecimiento», «sucede». Parecen de una generalidad enorme. De hecho lo son. El niño los aprende mediante ejemplos. Procuran una orientación aproximada, como si se tratara de pistas que el niño capta. Mientras que «estar sucediendo» es tan material como «lámpara» o «estar yendo a la cama»; es infinitamente más general y por ello infinitamente más vago.

«Estar sucediendo» se usa generalmente con verbos. Algo está sucediendo; él está jugando, leyendo, etc. Se habla del estado en que uno se encuentra. «El sabe jugar al ajedrez»: el estado en que él se encuentra. Así sucede con su color y su peso. La generalidad vale para todos los términos lógicos: «todos», «cada uno», «cualquiera».

Una vez comparé los mecanismos del lenguaje con los diferentes artilugios que se usan en una locomotora. Todas las manivelas parecen iguales pero una se mueve de lado, otra hacia atrás y hacia adelante, otra sólo hacia adelante. Todas las manivelas parecen iguales, porque la mano humana es como es. La lógica aristotélica trata de manivelas. Lo que más llama la atención al contemplar nuestro lenguaje es la enorme preponderancia de las proposiciones de sujeto-predicado. Pero en alemán, en lugar de «el cielo está azul» tenemos la expresión «el cielo azulea» (aunque también se pueda decir lo primero). Esto parece extraño; pero piénsese qué ha sucedido con el verbo «ser», «es», «existe». La cópula es un mecanismo que tiene muy poco que ver con lo que nos interesa.

Al mismo nivel exactamente que los términos terriblemente generales están también los términos «descripción» y «relato». La idea que tenemos de una descripción es la de una figura. Si se nos pidiera que pusiéramos ejemplos de descripciones, pondríamos ejemplos que podrían llamarse inflados. Uno podría dejarse persuadir de que «dame una manzana» es una descripción de un estado de la mente; pero el ejemplo que uno pondría sería, más bien, «ese libro» o, mejor aún, «los libros en la estantería». ¿Por qué? Porque hay más que decir en ellos. ¿Cuál será una buena descripción de un estado de la mente? Para que sea un buen ejemplo hemos de poner un estado men-

tal complejo: enfado, dolor de muelas, etc. Puede ser complejo en la sucesión temporal o al mismo tiempo.

Tal como la hemos descrito, la descripción puede ser comprobada. Si hay tarjetas sobre la mesa del comedor se puede comprobar quién es quién. Pero se olvida algo. Se piensa en la descripción como si fuera una figura verbal de un estado de cosas. Como si se pudiera dibujar una figura o un diagrama. Tenemos también un diagrama de la presión sanguínea. Sabemos cómo compararlo con la realidad o cómo usarlo. Nuestra idea de una figura es una familia de ideas. Una figura de una persona se parece a ella. Un mapa hecho mediante la proyección de Mercator es también una figura, pero no se parece a aquello de lo que es figura. Podemos tener una figura de los acontecimientos al compás del tiempo (un diagrama de la presión sanguínea). Una curva no es una figura de la presión sanguínea. Ni deviene tal escribiendo debajo «presión sanguínea». Pero el *uso* la convierte en figura.

Supongamos que intento describir cómo aprende un ser humano a contar. ¿Qué he de describir? ¿El maestro, el discípulo y lo que hacen? Eso es la descripción —¿no?

En un determinado momento el maestro quiere animar al discípulo a que prosiga. ¿Cómo lo hace? Usa de varios medios: gestos, etc. Y dice: «Continúa». Esta expresión también se ha aprendido en otros contextos. Podemos imaginar que doy una descripción muy completa de la vida del niño. En un momento determinado el maestro utiliza una expresión así: «Ahora el niño puede contar».

Suponiendo que intento describir cómo aprende a contar un niño ¿he de usar también «Continúa»? ¿O lo he de usar entre comillas? ¿He de decir también: «El niño puede contar» o he de decirlo entre comillas? Cuando digo: «El niño puede contar» ¿estoy sobrepasando la descripción? ¿Qué decir de una descripción como ésa en la que aparece la palabra «puede»? Lo importante es: ¿qué hacer con una descripción? Quizá se diga que somos pragmatistas. Y hay mucha verdad en él [pragmatismo]. ¿Por qué decimos «él puede contar»? ¿A quién? ¿Cuándo? Cuando él busca trabajo.

Se podría decir que eso es un estado. Pero sólo Dios sabe lo que eso quiere decir. Supongamos que hay que contratar a alguien para levantar un peso. Tras su reciente enfermedad se palpan sus músculos y se dice: ahora se encuentra en buen estado. Pero el estado de los músculos no es «ser capaz de».

Se podría decir que se trata de una proposición con respecto al futuro, de una predicción según la cual él será capaz de hacer tal y tal cosa. Pero no es así, porque si le cae un ladrillo en la cabeza decimos que antes él *podía* contar. Pero, si no es eso, ¿qué es, entonces, una predicción? Veamos lo que sigue. Digamos que el maestro comunica a los padres que el niño sabe ya

contar. ¿Qué quiere decir con «Él puede contar»? «Él lo hará.» ¿Y si no lo hace? (a) Quizá le cayó al niño un ladrillo en la cabeza. (b) Si no ha sucedido eso, los padres enviarán al niño de nuevo a la escuela. Dirían al maestro: «¿Qué le parece? Él no puede contar».

¿Por qué han de usar una palabra tan vaga? Supongamos que pienso siempre en un cierto estado del cerebro de alguien. Supongamos que «puede» se refiere a un estado particular del cerebro. Si se produce un cierto estado, él «puede»; si se produce otro, «no puede»; pero no se ha realizado todavía ninguna operación de cerebro para averiguar ese estado. Por eso se trata de un vago asunto de conjetura. Se podría decir que «pudiendo» sí es un estado. Se le conoce casi siempre indirectamente. No hay vaguedad en la gramática de la palabra, sólo sucede que no se sabe si él puede o no puede.

Pero eso no vale: la vaguedad está en la raíz. Lo muestra el extraño modo en que usamos la palabra.

Supongamos que decimos al maestro: «Cuénteme toda la historia, puesto que eso es lo real; "puede" es una generalidad».

(a) No es factible hacerlo. El maestro no puede contarte lo que hizo el discípulo cuando lo puso por escrito. (b) Aunque pudiera, no sería capaz de sacar la consecuencia: «Él puede contar». Así es como reacciona el maestro. No es lo que parece a primera vista.

Existe una conexión estrechísima entre este asunto y otro completamente diferente. «Alguien parecía aburrido durante mi clase.» ¿Qué significa eso? «Él parecía contento.» Lo que nos inclinamos a decir en estos casos es que se trata de abreviaturas de una descripción más detallada —pero no es así. «Él parecía contento» tiene importancia. La misma que «Él puede».

«Él puede contar» tiene una función particular. Sí, una función muy complicada. Tiene una función diferente de la del resto de la descripción. La cuestión de si se trata de una descripción o no, es completamente vaga. No se sabría qué decir. Suponiendo que el niño no sólo aprende a contar, sino que escribe una serie, podríamos describir el proceso de dos modos.

(i) El niño escribe los números: 1 - 4 - 9 - 16...
(ii) Podríamos describirlo por medio de una regla. El maestro escribió números enteros, el niño escribió cuadrados.

Puede ser que entonces el niño aprenda una técnica tal que en ella la expresión «continúa», por ejemplo, le lleve a escribir «4» en cierto momento, «9» en otro, etc. Pero puede que exista una tribu que pueda sorprenderse. Lo que quiero decir es que esa técnica es una técnica nueva, sorprendentemente nueva.

Supongamos que los niños aprenden de memoria hasta 100 decimales del número π. Esto supone la enseñanza de cada uno de los pasos. Pero al aprender la técnica ¿no hay aprendizaje de cada uno de los pasos? Pero el niño hace algo diferente cada vez ante la misma orden. Hay una cosa que es más difícil de hacer: asombrarse por ello. Lo grande del lenguaje es que con palabras viejas construimos en él nuevas proposiciones. [Esta observación fue una réplica al ejemplo de Geach de una pareja sin hijos, que se sorprende al saber que los niños pueden construir proposiciones nuevas.] Daros cuenta de cómo (i) la descripción simple y (ii) la que se hace por medio de una regla tienen funciones completamente diferentes. Juzgamos de modo completamente nuevo si la descripción es correcta o no. Podemos comprobarlo calculando.

Supongamos que multiplico 13×13. ¿Tienen razón los libros de aritmética?, ¿o yo mismo? ¿No es extraño que ambos coincidamos? Nos inclinamos a decir: «¿Por qué? Lo extraño sería que no lo hiciéramos». Supongamos que estamos en una habitación donde hay gente sentada en filas. Multiplicamos 13×63 y obtenemos el número 819. Hemos aprendido a multiplicar; en la mayoría de los casos nuestros resultados serán correctos. Supongamos que los fallos fueran corrientes. Pero ¿quién ha de decidir cuándo se ha cometido un fallo? Supongamos que se ha cometido un fallo; en ese caso diremos: contemos a la gente. Pero ¿no se cometen fallos al contar? ¿Multiplicar no es tan seguro como contar? Supongamos que decimos 827. Se dirá que esto es una descripción; nosotros contaríamos de uno en uno. Supongamos que tenemos un teatro o un plano de la sala de clase. Si mi plano es exacto y te digo cuánta gente había allí (cómo estaban sentados —cómo llenaban la sala —de adelante a atrás y de izquierda a derecha) sabrías qué aspecto ofrecía. Pero ¿es esto así? Otro modo: podría haber hecho una fotografía. ¿Por qué han de coincidir? Se dice que deben hacerlo. Pero ¿y si no lo hacen? Eso significa que tiene que haber un fallo. Pero ¿por qué? ¿No puede suceder que contemos doble sin saberlo? ¿Por qué no puede ser que un demonio nos engañe? El hecho importante es que coincidimos. Llamaríamos una descripción al hecho de contar, etc. Pero aquí llamamos descripción a una cosa completamente nueva. Lo que llamamos descripción se usa para cualquier propósito. Se usa en técnicas completamente diferentes.

15 de noviembre de 1946

Experiencias especiales y técnicas especiales —ambas son términos lógicos. La dificultad que plantean es que son muy vagos. Una palabra así es «expe-

riencia». Hay algo sospechoso, no claro, en el uso de la palabra «experiencia». Por «experiencia» entiendo aquí directamente experiencia: ver, oír, etc. ¿Qué sucede en la mente? Sólo lo sabe directamente una persona. Hablar consigo mismo era uno de nuestros ejemplos. Calcular de cabeza es importante, porque es uno de los ejemplos cotidianos del imaginar. En ese caso decimos que en alguna parte de mi mente sucede tal o tal cosa. ¿Qué?

1. No podemos decir nada excepto que hemos hecho tal o cual multiplicación en la cabeza. Esto significa obviamente que multiplicar en la cabeza es un proceso específico, no describible en otros términos. Pero eso no justifica que digamos que lo que sucedió fue algo específico.
2. Por decirlo de otro modo. Lo originario es la multiplicación sobre el papel. Después se hace algo diferente: multiplicar en la cabeza. De modo que nos inclinamos a decir que sólo podemos describirlo indirectamente.

«El Sr. Smith cuelga de la pared»; no la persona, sino una figura suya. Pero «multiplicar en la cabeza» no es similar. No podemos señalar una cosa, esto es, no puedo mostrar lo que sucede o cuándo sucede; de ahí que parezca que sólo hay un modo de describirlo; las mismas palabras; por eso es algo específico. Pero no es específico en el sentido de que el interesado pueda señalarlo. Decimos que él lo sabe pero no puede describirlo. En realidad ni siquiera él lo sabe.

*

¿Cómo usamos una expresión que suena como una descripción o como un relato: «Multipliqué en mi cabeza»? Es útil considerar esto. Que se trata de una metáfora es algo obvio. En la cabeza no sucede nada. Aunque sucediera algo, no es a ello a lo que uno se refiere. El asunto de la localización es importante, pero hemos de considerarlo también en relación a otras cosas. Por ejemplo, en relación al amor en mi corazón. Si una cosa es una metáfora, la otra también. Puede ser que alguien diga que es concebible que algo se encuentre en la cabeza; pero eso sólo Dios lo sabe, y nadie más. ¿Qué sucedería si tuviéramos otros conceptos completamente diferentes? No hablaríamos de calcular en ninguna parte, sino sobre el papel. «Calcular en la cabeza» no lo llamaríamos calcular, ni siquiera algo semejante a calcular. Quizá habláramos de calcular sólo con la laringe, hablando o escribiendo.

Calcular en la cabeza parecería algo completamente extravagante. Pero podemos imaginar una posibilidad. Cuando doy a alguien una suma para que la haga, no se le ocurre la idea de hacerla en la cabeza. No calcula, sino que permanece sentado y después de un rato nos ofrece el resultado. Yo no encontraría palabras para describir lo que ha hecho. Supongamos que le pregunto: «¿Qué has hecho?». Podría ser que tartamudeara o dijera: «He multiplicado».

Se habla del «sentimiento de una presencia». Se trata de una expresión que surge espontáneamente. Si decimos que surge espontáneamente, surge sobre algo aprendido. De hecho las palabras tienen que haberse aprendido; por ejemplo, «sentimiento» y «presencia».

Expresiones espontáneas —los poetas las producen más a menudo que otros. Una nueva imagen. Quizá al principio la usa sólo una persona, después miles. Supongamos ahora que esa persona inventa una expresión nueva —que, por todo lo que sabemos, pudiera ser «calcular en mi cabeza». Podría tratarse de un poeta. Supongamos, en cualquier caso, que lo ha dicho así. Supongamos, además, que hay una serie de personas que lo hacen así. La describa de este nuevo modo, es decir, espontáneamente, o no, una cosa está clara: lo que hace puede describirse cómodamente inventando una figura de la operación —oculta— de cálculo. Hasta ahora se trata sólo de una descripción cómoda, así por ejemplo:

Supongamos que encontramos en una pared trozos de un dibujo, al que le faltan partes. [En ese caso describiríamos los trozos como un dibujo al que le faltan partes, aunque de hecho podría no ser tal cosa.] Puede que sólo de ese modo sea cómodo describir partes de un cálculo.

Supongamos que él nos dice espontáneamente que ha hecho una operación de cálculo entera. En ese caso hemos de tener claro que está haciendo un uso completamente nuevo de las palabras. Supongamos ahora que ha ido más allá: que mientras hacía la operación miraba un reloj. En ese caso podría decirnos ahora hasta qué número había llegado en un momento dado cualquiera.

Voy a suponer ahora que, además, dice: «Calculé en alguna parte». La expresión que usa se compone de dos partes. Una, la nomenclatura del «cálculo» que venimos usando. La otra: «en alguna parte», «en mi alma», etc. Para saber que ha multiplicado hemos de averiguar qué es, para nosotros, lo esencial de esa expresión de Hunt[6]. Digamos: (a) su capacidad de decir dónde estaba; (b) el enunciado de memoria habría de contener toda la fraseología usada para el cálculo y algo, además, para mostrar que no se trataba

[6] Hunt era uno de los estudiantes que asistían a las clases de Wittgenstein.

de cálculo en el sentido ordinario del término; (c) la persona ha de ser completamente fiable. «Si es así ¿dónde está el problema, Wittgenstein? Es él quien lo dice ¿cómo quieres tú saberlo mejor?»

¿Qué hemos de replicar a eso? ¿Es una nueva información que me da? No, porque ¿qué sé ahora de más? Pero podrías concluir algo de ello.

Algo sí nos ha comunicado, aunque no muy directamente. «Si usted me hubiera preguntado alguna vez, yo podría haber contestado», dice Hunt. Ello muestra, quizá, que siempre puedo preguntar. De ello puede seguirse que la observación de la laringe podría estar relacionada con lo que dice. Pero no se trata de una cuestión de confianza en su memoria. Se trata de un tipo completamente nuevo de memoria. Esta memoria nos recuerda otra memoria: la memoria de los sueños. Lo que significamos por memoria depende de cómo la comprobamos. Por consiguiente, él nos ha introducido en un juego de lenguaje completamente nuevo.

*

Volvamos atrás. ¿Qué sucedería si un pueblo en lugar de usar la figura de hacer el cálculo en alguna parte usara una completamente diferente? Supongamos que puedo obtener de él proposiciones matemáticas o trozos de proposiciones matemáticas.

(¿Me estoy armando un lío?)

Además él me hace un relato retrospectivo, que puede estar conectado con procesos fisiológicos o con otra cosa cualquiera. Además hace observaciones como «Lo hice en la cabeza». Cierto número de personas hacen tales observaciones. ¿En qué quiero que coincidan? Quiero que coincidan en todo, también en decir «He calculado». Pero ¿quiero que coincidan en decir «Lo hice en la cabeza»? Pueden no estar de acuerdo en ello. Y puede que entonces yo les enseñe una expresión. No hay nada fiable al respecto.

GEACH: ¿Qué figura hay en la que no aparezca el cálculo de cabeza?

WITTGENSTEIN: Ninguna, si te refieres a una en la que no aparezca el cálculo.

GEACH: «Tuve la intención» tiene una referencia temporal. ¿Sucede algo parecido en este caso?

WITTGENSTEIN: Lo que hemos visto es que hay ciertas cosas esenciales, como (a) referencia a un cálculo, (b) referencia al pasado.

*

Podríamos imaginar el siguiente caso. Alguien sigue un proceso un tanto diferente. Le doy sumas para que las haga. Uno de nosotros (a) no calcula

(hasta aquí lo mismo); (b) cuando se le pregunta qué hace, no dice que calcula, sino algo diferente. Escribe letras del alfabeto sobre el papel y dice que ello está conectado de algún modo con la multiplicación. Traduce y da la respuesta. En este caso se podría decir realmente que él no hace lo mismo. Eso es casi como una interpretación de sueños. Lo hacemos así en sueños. «Vi y supe.» X dice algo como «Supe a, b, c, etc., y por consiguiente la respuesta es...». Supongamos que él no es el único. En ese caso, no tendremos la idea de que algo ha sucedido en la mente del mismo modo que sobre el papel.

*

Pero podría ser diferente de la relación que hemos hecho. (a) No necesita ser una traducción en absoluto, esto es, no necesita ser un sistema; y (b) hemos supuesto que él tiene después una revelación por medio de la memoria. Pero ¿es eso necesario? ¿No podría suceder perfectamente que se afirmara que no se dio el paso o que no se sabe? Nuestro cuerpo describe caminos continuos. ¿Podrían describirse? ¿No puede ser que el cuerpo se haya desvanecido y luego materializado? Podemos imaginar perfectamente un pueblo que no dijera: «Tienes que haber estado en alguna parte». Esto mismo podría perfectamente haber sucedido en el cálculo. «¿Cómo habría llegado al resultado del cálculo sin dar los pasos?» También eso es una teoría. Puede suceder, a veces, que sepamos qué podemos hacer, sin dar todos los pasos. Supongamos que esto sucede a menudo. Cuando preguntas: «¿Dónde estás ahora?», el otro responde: «Déjame en paz». Sólo en ciertos momentos él sabe decir dónde está. ¿Qué hacen los artistas profesionales del cálculo? Decimos que calculan, sin embargo. En un caso así, no es necesario para ninguna descripción que se produzca la operación de cálculo.

MALCOLM: Podríamos inclinarnos más bien a llamar a esto memoria.

WITTGENSTEIN: Pero entonces hay que decir: «Todo esto lo hice antes».

GEACH: Pero hay una diferencia entre un «artista del cálculo» y aquél que responde enojado cuando se le pregunta. Uno no podría llevar a cabo la tarea, el otro sí.

Si existe un artista del cálculo así, es fácil decir cosas que excluyan el cálculo.

WITTGENSTEIN: Mi caso es similar. El caso en que la inclinación es a decir que él no está haciendo nada semejante: el ejemplo del ABC.

La cuestión es ésta. En el caso original tenemos una reacción espontánea. Pero ¿he de decir «él ha calculado» como si se tratara de una descripción? Lo que habla a favor de «él ha calculado» es lo siguiente: (a) él ofrece resulta-

dos, (b) hay entrenamiento público. Hasta ahora esto es una mera sugerencia. (Que me diga «He calculado en la cabeza» no hay que tomarlo en consideración.)

*

¿He de decir «No has calculado» o «Te parece que has calculado»? ¿O usar otra expresión? ¿Podríamos decir eso? En cierto sentido ninguna operación de cálculo podría ser más diferente de la primera que ésta.
GEACH: La solución debería ser correcta.
WITTGENSTEIN: Es esencial que lo fuera.

Otro caso, tonto del todo. Él hace la operación. Otro la lee. Entonces uno pregunta: «¿Por qué, después de todo, él no ha multiplicado? Otro dice: «Aquí hay un error». Podemos contemplar el asunto de modo diferente. Aunque se trate de una reacción natural, la expresión «él ha calculado», del mismo modo que «he visitado a la abuela», puede destruirse diciendo: «Lo has soñado».

Otro caso: Él dice que ha calculado. Cuando se le pregunta «¿puedes recordarlo?», él responde: «No». Podría hacerlo también diciendo que se siente inclinado a decir que ha hecho tal y tal cosa.

18 de noviembre de 1946

Alguien, que ha sido entrenado para calcular, no calcula pero ofrece una solución correcta. Se le ha enseñado a hacer eso, pero resulta difícil establecer o describir cómo se le ha enseñado. Sea lo que sea lo que se le ha comunicado, ése es el resultado. Cualquier cosa que haga, no es algo que haya visto hacer a otro. Tomemos el ejemplo en el que la persona usa algo parecido a la expresión «en mi cabeza». Si quiero describir entonces lo que hace ¿he de decir que «lo hizo en su cabeza»?

Que sea capaz de ofrecer el resultado sin calcular, que sea capaz de ofrecer el resultado cuando se le interrumpe, puede dar la impresión, obviamente, de que hace cálculos en alguna parte. Este es el mejor modo posible de describir. Hay otro modo de descripción, pero es simple. Ese otro fenómeno —posibilidad— es completamente diferente. Él dijo que calculaba en su cabeza. Usó esas palabras espontáneamente. Aunque las haya oído usar antes, comienza a usarlas de repente. ¿He de decir, pues, que lo ha hecho en su cabeza? Obviamente no necesito hacerlo, se trata de un uso diferente de las palabras. Se podría decir que la persona es de fiar y que tiene una buena

memoria. Pero aquí no nos vale ningún test de memoria al uso. En el caso de la memoria, el pretérito se refiere a un acontecimiento pasado. Las expresiones de recuerdos se nos han enseñado por referencia a acontecimientos que han tenido lugar. Si su juicio fuera referente a recuerdos, podríamos decir que su memoria le ha fallado. Pero no decimos nada parecido, sino algo diferente; de modo que nuestro interés en este asunto es completamente diferente.

Es de muchísima más importancia el hecho de que primero aprendamos «es rojo» y luego «parece rojo». Esto es fundamental. Tendemos y estamos tentados a decir que todo lo que tenemos son nuestras impresiones. El juego de lenguaje «Eso me parece rojo» depende de «Eso es rojo». Si un niño a algo azul lo llama rojo, diríamos que (i) ha olvidado el nombre del color, o (ii) que es daltónico, o (iii) que algo le ha sucedido en los ojos, o (iv) que está mirando a través de un cristal coloreado. En el último caso decimos: «Le parece rojo». Hacemos, por así decirlo, un uso nuevo de las palabras.

*

Supongamos que se enseña primero «parece rojo». La pregunta sería: ¿hay que decir que el niño ha aprendido primero «parece»? El niño no habría aprendido «parece rojo», porque «parece rojo» se usa en contraposición a «es rojo».

MALCOLM: El hecho de que el interesado pueda decir dónde está es más apremiante en el caso del cálculo.

WITTGENSTEIN: ¿Más apremiante? Proporciona a la descripción mayor uso.

Los fenómenos de color sobre superficies no desempeñan un papel importante ni en la física ni en la vida. Pero podríamos tener una mecánica de las superficies coloreadas. En el caso de tales fenómenos el interés residiría (a) en la cámara y el movimiento de las superficies coloreadas; y (b) no en los procesos químicos. Tendríamos entonces una mecánica bidimensional.

Supongamos que en la pared hay una mancha parecida a una caja. De la caja sale humo, etc. No hay causa en otra parte. Ello nos apremia a decir que la figura del humo sale de la figura de la caja. ¿Nos apremia? Tonterías. Si eso apremia a alguien, se trata de un hecho interesante acerca de él.

GEACH: ¿Cómo sé que él no pasa algo por alto? Que calcula en voz alta nos muestra que puede calcular en voz alta.

WITTGENSTEIN: Al ser preguntado, él se pronuncia al respecto. ¿Cuál puede ser el interés de tal pronunciamiento? La misma pregunta se plantea en el caso de la intención: ¿cuál es el interés de una expresión así?

Él lo dice: o bien esas palabras son espontáneas o bien son una repetición de lo que ha oído. Esto tiene interés de todo tipo. (a) Puede ser útil fisiológicamente. El fenómeno fisiológico es un fenómeno absolutamente observable, que quizá pueda ser relacionado con la expresión. Eso tiene bastante importancia, pero no tanta. (b) Hagamos otra pregunta: ¿Qué pensaría la reina Victoria al morir? ¿No tiene sentido? No. ¿Qué uso puede hacerse de ella? En esa forma, ninguno. No existe verificación.

Pero puedo hacer conjeturas sobre lo que alguien piensa y luego preguntar qué está pensando. Esto tiene su propia importancia. ¿Cuál es la importancia de que alguien, simplemente, me cuente sus pensamientos? De ahí puedo sacar cualquier tipo de conclusiones, en muchos casos importantes. (Creo que ha entrado buscando dinero.)

En un momento u otro aprendimos ese juego: contestar a la pregunta «¿Qué has pensado?». De ahí se extraen todo tipo de consecuencias importantes. Contar lo que se piensa es un uso completamente nuevo del lenguaje. Un lenguaje así tiene mayor o menor importancia. Pero no aprendimos nada con respecto a «¿qué pensaba al morir?». La expresión «adivinar lo que pensaba» resulta de lo que hayamos hecho con ella en otro juego. Se usa en otro juego cuando la usamos en el caso de una persona moribunda.

*

La ficción nos divierte. Leer una historia nos produce satisfacción. ¿Hemos aprendido primero a contar historias de ficción? La ficción es uno de los hechos que sorprende. Los niños pierden el interés cuando se dan cuenta de que la historia es falsa. Puede haber gentes que se asombren cuando se les pregunta: «¿Qué clase de persona era la madre del rey Lear?». Supongamos que alguien dibuja unos cuantos cuadrados sobre un papel, pone dos peniques sobre uno y seis peniques sobre otro; y realiza algunos movimientos. «Así se da mate al rey —en un juego así.» Esto sólo es posible si está dado ya el juego entero del ajedrez. Del mismo nodo, cuando decimos «ella pensaba mientras se moría» podemos poner en juego varias cosas: lo que pensamos nosotros, lo que pensaron los amigos, etc. Los pensamientos de la reina moribunda forman parte de un sistema entero en conexión.

*

¿Qué interés tenía el cálculo de cabeza? Tenía interés la declaración de que se recordaba; aunque no el mismo que tiene una declaración normal de recuerdo.

GEACH: Por muchos detalles que se aduzcan, nunca podrán probar que él no pasó nada por alto; por consiguiente, lo que se dice ahora es lo que se dice ahora.
WITTGENSTEIN: Consideremos un sueño. Nada de lo que se diga muestra qué sucedió en tu mente. Pero así es la ocasión en la que decimos qué ha sucedido.
GEACH: Nosotros alisamos las cosas.
WITTGENSTEIN: Puede ser que se alisen las cosas: que se recuerde más o que se mejoren los sueños. Depende de muchísimos factores qué se considere que es la narración real de un sueño. No es que los hechos no influyan en la elección. (a) Mirar dentro de la cabeza, o hablar en un sueño. Puede que entonces digamos que esto es alisar las cosas. (b) O buscamos una teoría, la de Freud por ejemplo. La elección está en nuestras manos. Después de algún tiempo puede que nos quedemos con dos narraciones y que no demos significado alguno a sueños reales ni a otros sueños.

*

Volviendo al cálculo. Supongamos que el interesado recuerda más y más cosas. Cómo lo entienda depende del uso que vaya a hacer de ello. Suponiendo que no hago uso de ello en absoluto; en ese caso, justamente, es que no lo tomo en serio. (Después, él piensa que ha calculado.) También podría tener gran interés: (a) Si él me dice que ha hecho el cálculo de un modo particular, sé que domina un modo particular de hacerlo. (b) Puede decir que omite ciertos pasos. La manifestación de su recuerdo tiene su propio valor. (Muestra qué pasos omitirá cuando calcule en voz alta.) A veces no hacemos nada con ella. No importa; tal uso no es de importancia, si el asunto ya no la tiene. Después de todo, las historias nos interesan. Nos interesan las figuras de batallas ficticias, aunque no participen en ellas seres humanos. En el mejor de los casos, en la figura sólo aparece un momento de la batalla, que no significa nada.

*

Si un niño dice: «Calculé en mi cabeza», los adultos quizá piensen que en realidad no ha calculado. Tenemos un modo peculiar de hablar de ese fenómeno. Por una parte, hablamos de la conducta de alguien (resultados de operaciones de cálculo, etc.). Por otra, utilizamos también sus manifestaciones —y eso es algo diferente. Por lo que respecta a su propia manifestación, reconocemos también criterios de verdad y de falsedad. Sólo que son de un

género diferente. En ciertos casos puede que digamos que nos ha contado una mentira. En otros, que le ha fallado la memoria o que no sabía qué decir. Hacemos un uso más bien extraño de «... en la cabeza». Cuando Malcolm habló de «apremiar», tenía cierta razón. Nos resulta extremamente difícil introducir una nueva fraseología.

*

Conceptos psicológicos

Los conceptos que usamos aquí son nuestros conceptos psicológicos típicos. Funcionan así: un verbo en la primera persona del singular del indicativo («Yo hago o hice o estoy haciendo tal y tal cosa») se usa de otro modo que en la tercera persona del singular. Ello vale para todos nuestros conceptos psicológicos. La tercera persona se verifica por observación. La primera persona no se verifica por observación. En el uso hay asimetría. La asimetría se da, parece darse, sólo cuando comparamos el verbo con otros verbos. Este uso heterogéneo es característico de los conceptos psicológicos.

OBJECIÓN: Eso no es característico de los conceptos psicológicos, sino de los fenómenos psicológicos.

RESPUESTA: Podemos, efectivamente, señalar cosas —hechos relativos a fenómenos psicológicos— de los que se dice que de un modo u otro corresponden a los conceptos que usamos en tales casos. Un hecho simple es la aparente asimetría del concepto. Se puede decir que los hechos justifican tal uso. Pero los hechos son diferentes de lo que creemos.

Pongamos un ejemplo: una característica de los hechos psicológicos, que se refleja en los conceptos psicológicos, es la privacidad de una experiencia. No puedo saber lo que otro experimenta. (1) Curiosamente «No puedo saber» es confuso. Realmente no tiene sentido decir «Sé». O esto otro: «¡Tonterías! *Sé* que tiene dolores». Yo *no sé* que tengo dolores, yo *tengo* dolores. De nuevo, esto es relativo al concepto. (2) Es posible que yo pudiera adivinar tus pensamientos. Esto no sucede a menudo. Se trata de un fenómeno psicológico. Pero supongamos que una persona murmurara continuamente y hubiera mucha gente con facilidad para interpretar murmullos. De hecho esa gente podría decir que la persona en cuestión pensaba tal y tal cosa. Incluso esa persona estaría de acuerdo. Eso sucede relativamente raras veces, pero podría suceder más a menudo. Y ello es realmente importante.

O pongamos otro caso: la intención. No conozco la intención, pero supongamos que la conozco.

Nos equivocamos una y otra vez cuando intentamos describir los fenómenos que pensamos están reflejados en nuestros conceptos; por eso describimos los conceptos. Pero podemos decir algo sobre los fenómenos; por ejemplo, que la lectura del pensamiento es un fenómeno raro.

La curiosa relación entre la primera y la tercera persona —típica de los verbos psicológicos— caracteriza la experiencia. La experiencia se expresa siempre. Hay dos modos de considerarla. Recordemos a Kant. (1) nos muestra cómo observamos los fenómenos y (2) —alguien lo diría así— nos muestra cómo son los fenómenos.

1. Supongamos, por ejemplo, que, cuando alguien calcula en la cabeza, pudiéramos fácilmente observar algo. Supongamos que el movimiento de la laringe fuera interesante: esto es, que tuviera consecuencias importantes. Que más tarde esa persona tuviera una reacción de recuerdo. Esto puede que no tenga otra utilidad que la de justificar lo otro. La importancia está en el uso importante. ¿Qué nos interesa y por qué? ¿Por qué he de preocuparme de lo que él murmura? Si lo hago, ¿por qué y qué tipo de preocupación? La manifestación de recuerdo pierde enormemente en importancia, no es útil, cuando coincide muy raras veces con lo sucedido. En ese caso, la manifestación perdería interés o tendría un interés completamente diferente. Confrontar, por ejemplo, el interés por los sueños.
2. Supongamos que alguien dijera: «Wittgenstein, estás equivocado. Hemos de admitir que el recuerdo, etc., son de tal y tal naturaleza que se ven directamente. Esto significaría que lo peculiar son los fenómenos». Si admitimos eso, ¿cómo sabe él que piensa? Y aunque lo diga, ¿cómo sé que piensa? Vuelven a aparecer todas las viejas cuestiones. Yo sé lo que tengo. ¿Cómo sabes tú que lo tienes?

22 de noviembre de 1946

Es característico de todo lo que llamamos experiencia, de todo lo que designamos por medio de expresiones psicológicas, que el verbo tenga una primera persona del singular no basada en observación alguna, y que la tercera persona del singular se base en la observación. Aunque esto, efectivamente, sea característico de nuestros conceptos psicológicos, lo es porque caracteriza los fenómenos psicológicos, la naturaleza de los fenómenos psicológicos: en particular, cuando la tercera persona del singular viene caracterizada por la observación de la conducta y la primera, sin tal observación. En este caso,

ello podría interpretarse como debido al hecho de que lo que expresa la primera persona es un estado de cosas dentro de mí mismo, que sólo yo puedo percibir directamente. De esto ya nos hemos ocupado. No se pone en cuestión el conocimiento indirecto porque no se pone en cuestión el conocimiento directo.

Además, una cosa es observar y otra, ver y escuchar, etc. Observar es un medio para alguna actividad. Si abro los ojos, veo. «Tú sientes tu dolor porque lo observas.» Pero esta conexión causal no nos interesa lo más mínimo.

Observar está en relación causal con sentir algo.

No podemos sentir el dolor del otro. Este «no podemos» es lógico. Esto implica algunas experiencias. Si se pincha a X, yo no lo siento. Él puede pensar que yo soy imbécil —yo no lo sé; pero podría saberlo.

La característica peculiar de los verbos psicológicos es obvia. También que ella caracteriza todo lo psicológico, de hecho más de lo que lo hace lo que nos inclinamos a llamar vivencias o experiencias.

¿Cómo es que usamos una expresión tan extraña? ¿Tengo razón cuando digo que al describir su uso estoy describiendo nuestros conceptos? ¿O lo que hago es caracterizar fenómenos psicológicos? Estamos tentados de decir que hacemos ambas cosas.

*

Tomemos un fenómeno psicológico: miedo, esperanza, cólera, recuerdo. ¿A qué me refiero cuando llamo al recuerdo un fenómeno psicológico? «Me refiero a cosas que suceden en la mente de los hombres, ya que no puedo mirar dentro de la mente de otro. Sólo puedo mirar dentro de mi propia mente.» ¿Qué demonios significa esto? Ahora no tengo dolor alguno. Pinchadme con una aguja y entonces tengo un recuerdo de dolor. Pero puede ser que tenga mala memoria. O aunque tenga buena memoria, ¿no puedo tenerla buena o tenerla mala para los números? «¿Ha puesto siquiera a prueba su memoria en este caso?» No hay una cosa así como poner a prueba la memoria y que sea fiable o no fiable. Supongamos que lo que importa sean sólo los fenómenos psicológicos del momento: que eso es a lo que yo llamo memoria. ¿Sirve eso de algún provecho? (a) Concentrémonos para saber qué es memoria. Al concentrarse en ello, eso cambia. (b) Si no puedo darle un nombre ¿cómo he de usarla entonces? Así pues, no se puede llegar a los fenómenos psicológicos por mera observación de la gente.

Entonces ¿qué son los fenómenos psicológicos? Supongamos que hablamos de la memoria. Te digo: «Ahora he recordado». ¿Cómo lo sabes tú? Por

otra parte, digo: «Te puedo contar lo que comí o hice por la tarde». Entonces sí puedes saber si recuerdo o no.

Puedo observar fenómenos psicológicos en mí mismo, puedo observar fenómenos psicológicos en otros. ¿Qué quiero decir? ¿Qué hago cuando digo que observo mi dolor? No observo el «dolor» —es obvio que las dos cosas son diferentes.

Para observar «mi dolor» me gustaría llevarme la mano al carrillo y quejarme. ¿Cómo he aprendido eso?

¿Cuándo diría de otro que observa su dolor, y cuándo que no lo observa? (a) Él toma notas para un fin concreto. (b) La observación misma ha de ser expresada para que se hable de ella.

1. ¿Qué es observar un escarabajo, digamos? (i) Que parezca que uno observa el escarabajo no es observar. (ii) Ni siquiera si se sigue el escarabajo con los ojos. (iii) Tampoco es observar hablar sobre el escarabajo. Pero como criterio de lo que ha sucedido, de que alguien ha observado, utilizamos el que éste diga algo como: «¡Qué extraño animal!».

   «He observado» es muy parecido a «Tengo dolor, una idea», etc. ¿Se trata de una experiencia? Es algo más bien repulsivo llamarlo una experiencia. ¿Por qué? Observar es una actividad, la experiencia es pasiva. Pero es extremamente difícil decir qué es esa actividad.
2. La actividad viene bien ejemplificada en el movimiento del cuerpo. No todo movimiento es una actividad, sino sólo el movimiento voluntario. Pero ¿qué es lo característico del movimiento voluntario? El movimiento voluntario lo constituye no sólo el meneo de cabeza, sino algo más. En el caso del movimiento voluntario lo que importa no es el movimiento, sino otra cosa: la voluntad. Inmediatamente nos imaginamos la voluntad como una experiencia y, de repente, la distinción entre activa y pasiva parece que ha desaparecido.

Supongamos que decimos: «Si está ahí sentado y quiere algo» —eso no es hablar con propiedad. Si hay volición ¿por qué no habría de construirse así: «se quiere algo»? (Recordemos la observación: no habría que decir «yo pienso» sino «se piensa».)

Pero ¿querer algo no es tomar una decisión? A veces tomamos una decisión, pero generalmente no lo hacemos.

Lo relevante (para el querer o el movimiento voluntario) no es que el cuerpo haya de moverse, sino que intentemos moverlo. Pero la mayoría de las veces no lo intentamos; por ejemplo, cuando hablamos o levantamos un

libro. La idea es completamente equivocada. ¿Por qué han de decir eso aquéllos que dicen que lo que importa es el intento? Aquí vemos a dónde conduce esa imagen. Se busca algo que sucede en la propia cabeza cuando se ejercita la voluntad. Se dice que el movimiento no es relevante, que lo relevante es el intento. Una propuesta similar es la de que hay un sentimiento de inervación cuando hacemos algo voluntariamente. No existe tal sentimiento. Y suponiendo que tuviera uno ¿cómo sé que se trata de inervación? «Cuando alguien hace algo voluntariamente hay un sentimiento acompañado siempre de inervación.» Nadie ha investigado en ello. La razón de este punto de vista es: ¿qué sería si no la voluntad? ¿Una decisión? A veces hay tal cosa. La cuestión inmediata es: ¿cómo sé que se trata de una decisión?

Obviamente, estamos completamente confundidos. Entre otras cosas, por la categoría de experiencia. Aquí teníamos una especie de teoría de la volición. ¿Qué entendemos por actos voluntarios? ¡Lo mejor es preguntar! ¿Bajo qué circunstancias decimos «Él actúa voluntariamente» o digo «Actúo voluntariamente»? ¿Se trata de un sentimiento o es que observo algo? ¿Tiene algo que ver con un sentimiento? Y si es así, ¿qué?

Alguien mueve los brazos. ¿Cómo distinguimos entre movimientos voluntarios e involuntarios? (a) El niño intenta coger comida: eso es algo voluntario pero no preguntamos qué siente. El niño se cae: eso es involuntario. (b) El niño obedece órdenes. Llamamos a lo que hace movimientos voluntarios. Comer es un movimiento voluntario. En realidad no hay en ello conexión entre sentimiento y acción voluntaria. Pero esto no quiere decir que nosotros no la hagamos. Hay momentos en que la hacemos. Cuando el movimiento es voluntario no nos extrañamos en lo más mínimo. Esto es importante. «Naturalmente, tú lo has encendido.» «Pero eso no lo explica.»

Hemos dicho que la decisión es lo importante en el movimiento voluntario. Es aquí donde vemos su importancia. Se trata de un factor importante. Hay una decisión a moverse. Pero ¿qué es eso? ¿Un ser humano que dice algo y *el cuerpo* que actúa de acuerdo a ello? También es un hecho que él no se extrañe.

Si tiro algo a alguien deliberadamente ¿no siento algo diferente que cuando lo hago involuntariamente? ¿No? No lo sé, los sentimientos quizá sean los mismos. ¿Tiemblas o se trata de una acción refleja? Estás obligado a decirlo, es obligado sentirlo de modo diferente, según se trate de una cosa o de otra. ¿Quién distingue? Tú mismo. Pero ¿cómo sé yo que lo distingues? ¿Cómo has aprendido la respuesta? ¿Qué interés tiene? Tomemos la reacción primitiva del tirar y el caso en el que por una contracción de un alambre se moviera tu mano y tú no pudieras hacer nada. Tú distingues entre los dos

casos. Eso es verdad. ¿Pero lo haces por un sentimiento? Sientes tu mano. Puedes describir su posición. Supón que está anestesiada y no puedes. Esto no significa que sea la sensación la que te haya dicho dónde estaba tu mano. Las preguntas: «¿Lo hiciste tú?», «¿No pudiste hacer otra cosa?» son muy diferentes de estas otras: «¿Sentiste dolor?» o «¿No lo sentiste?»

«Imita con tu mano derecha lo que hace tu mano izquierda.» Esto se lo puedo enseñar incluso a alguien que no sepa hablar. Él no ve su mano izquierda; la mueve, mira la mano derecha y la mueve de modo semejante. No ve su mano izquierda; yo se la muevo; mira la mano derecha y la mueve de modo semejante. Supongamos que dices que él hace eso porque lo siente: si con ello quieres decir que si su mano estuviera anestesiada no podría haberlo hecho, está bien. Pero no si quieres decir que lo hizo a causa de una sensación. Sin duda alguna, ahora yo siento tensión ahí. Pero no es que me dé cuenta de ello por la postura.

Pongamos otro ejemplo. Uno se esfuerza en levantar un peso o en pensar. Una vez más: ¿cómo aprendo las palabras? Hay que conectar las expresiones naturales con palabras determinadas. En el caso del esfuerzo, nos inclinamos más a decir que se trata de un sentimiento. Sentimos algo, pero ¿se trata de un esfuerzo? ¿No es posible tener el mismo sentimiento sin esforzarse? ¿Cómo he aprendido «Me esfuerzo mucho»? ¿Cuándo diríamos: «Ha aprendido el uso correctamente»? Consideraremos al dolor un sentimiento. Comparémoslo con la experiencia de esforzarse mucho. «Esforzarse mucho» existe cuando se *hace* algo (no así en el caso del dolor). Supongamos que alguien se esfuerza tanto que ello le produce dolor. ¿Se ha enseñado «Me estoy esforzando mucho» como una expresión de sentimiento? ¿Es la percha en la que lo colgamos la misma o similar que la percha en la que colgamos el dolor? Alguien se esfuerza mucho si quiere hacer algo y tarda en hacerlo. Una palabra va sujeta a una determinada conducta. (Es engañoso decir que las palabras significan la conducta. Las palabras sustituyen a la *conducta*: un grito, por ejemplo.) ¿Es «Me estoy esforzando mucho» una expresión de sentimiento? (a) Se trata de circunstancias diferentes. Existe una orden: «Esfuérzate». Puede aprenderse o puede no aprenderse. (b) ¿Por qué me interesa la expresión de dolor? Mi interés por «dolor» o por «esforzarse mucho» es de tipo completamente diferente. (c) Pero supongamos que dices: «Siente que se está esforzando mucho». ¿*Por qué* dices eso? No dices que él no esté *sintiendo*. Él puede describir sus sentimientos. No vale de nada decir: «Siente que se está esforzando mucho». Él sabe que se está esforzando mucho. ¿Una persona que no conozca lenguaje alguno es capaz de reconocer todas esas cosas? No importaría que sea capaz o no, ni que sea capaz de hacerlo correctamente. ¿Cuándo decimos que alguien ha aprendido una expresión como

«Tengo dolores»? tiene que comportarse como un ser humano normal. Si un niño emitiera expresiones de dolor cuando faltara la causa de dolor, o de agrado cuando esa causa estuviera presente, no le podríamos enseñar nada. (Supongamos que de hecho le enseñáramos el uso de la palabra «dolor», pero no le hubiéramos llevado al médico, etc.) Para enseñar a un niño una palabra psicológica ha de comportarse como un ser normal, aunque por coraje, por ejemplo, reprima la expresión de dolor. Incluso ello ha de basarse en una *represión* de la expresión de dolor o derivarse de ella. Él ha de comportarse normalmente, de un modo normal. Se trata siempre, también aquí, de una cuestión de «regla y excepción». El marco de referencia al que sujetamos esas palabras es la conducta humana normal. Mientras más se aleje un ser humano de ella, menos sabremos cómo enseñarle.

*

Ciertos tipos de conducta son importantes, otros no. Sólo muestran lo que es necesario, cuando la conducta se desvía. Supongamos que un niño sonríe cuando se quema porque hay algo extraño en sus músculos. En casos extremadamente raros abandonamos la expresión psicológica, y, en un cierto momento, incluso la palabra «sonrisa». Hay diferencia entre sonreír y retirarse del fuego. Lo último es más importante que lo primero. Algunas de estas cosas son más importantes que otras. Pero ¿por qué? (¿No se refiere Malcolm a la esperanza de que pueda permitirse la ampliación de lo extraordinario?)

25 de noviembre de 1946

Hemos caracterizado los verbos psicológicos distinguiendo entre primera y tercera persona del singular. Ahí existe una evidente asimetría, aunque normalmente no nos llamaría la atención. Hablar de uso heterogéneo es decir que un uso así es peculiar; como una pipa de tabaco tiene su forma peculiar. «Uso peculiar» es algo arbitrario. Cuando hacemos preguntas sobre el «pensar», no queremos convenciones sobre el uso de una palabra. Parece que lo que hemos hecho es sólo eso. Supongamos que existe un lenguaje en el que hay un verbo que suena como «escribir». En la primera persona del singular significa lo mismo que significa para nosotros; en la tercera persona del singular significa «él ríe», o viceversa. Podría haber una explicación histórica de ello, o podría no haber ninguna.

Podría decirse que monto en mi viejo caballito de madera. No hablo de fenómenos, sino del uso de las palabras. No nos interesa cómo se usan las

palabras, sino qué justifica ese uso, qué nos compele a ese uso, qué hay detrás de ese uso, lo que se refleja en tal uso.

¿Qué clase de fenómenos he de buscar? Hemos dicho que «Me duele» es una manifestación de dolor, una nueva conducta de dolor. (Esto no es así cuando se aprende «Le duele».) En ciertos aspectos, esto es similar a la conducta primitiva de dolor. Supongamos que una tribu, en lugar de la palabra «doler», tiene dos palabras: un verbo para «Me duele» y otro para «Le duele». Si nos encontráramos con algo así y aprendiéramos su uso, una vez traducido a nuestro propio lenguaje no tendría más que interés verbal. Pero, por otra parte, tenemos interés en expresiones de dolor, en qué produce dolor o lo alivia, en reacciones importantes hacia personas con dolores, en el dolor mismo. —Supongamos que quisiera hacer un trabajo. Supongamos que hemos conquistado una tribu. Los conquistados se buscan como esclavos. Ellos no tienen sentimientos; quizá ni siquiera sean seres humanos. Queremos que entiendan nuestro lenguaje, ya que hay que darles órdenes; les enseñamos también verbos psicológicos porque queremos saber cuándo les duele algo, puesto que han de trabajar para nosotros. Cosa bastante extraña, su lenguaje corresponde exactamente al nuestro.

Cuando uso expresiones acerca del dolor, hay asimetría en ellas. Pero el hecho de que me duela algo o no dependerá de si mi comportamiento coincide o no con el tuyo en otros aspectos.

Su uso de las palabras puede que fuera extremamente diferente del nuestro, pero eso no nos interesaría. El concepto de dolor no puede estar en el uso que hacemos de la palabra «dolor». Pero si el uso del lenguaje es diferente ¿diríamos que el concepto es el mismo o que es diferente? Nos inclinamos a decir que para responder a esta cuestión hemos de averiguar qué fenómenos son los que ellos describen.

*

Tomemos el caso del dolor. ¿A qué fenómenos se llama dolor en conjunto? Distinguimos entre quejarse con dolor o sin él. ¿Es éste el único modo en que describimos los fenómenos?

Tomemos, por ejemplo, la descripción de una sala. Que haya libros en ella no es esencial para la descripción. Juntamos las cosas, agrupándolas, a causa del uso, no del tamaño. Puedo trazar nuestros límites de un modo diferente.

Tomemos el caso de la tribu sin sentimientos. Sólo nos interesa su comportamiento. A mí me interesa la pena, pero por otros motivos. De modo que uno podría inclinarse a decir, equivocadamente, que los términos psico-

lógicos sólo describen su conducta. Algunos se arañan, otros gritan: ¿por qué habría de interesarme?

Supongamos que describo «Él está alegre» en términos de labios, expresión, etc. Supongamos que un marciano pregunta: ¿Por qué juntas todas esas cosas en un mismo grupo?

Tomemos un caso como el de la depresión. La tribu de esclavos también habla al respecto. También ellos dicen: «Estoy deprimido». En esto hay algo importante: ellos han de aprender «Estoy deprimido». A veces los esclavos gandulearían sin trabajar. Enseño a uno de ellos a darme una señal de la que yo pueda inferir cómo va a comportarse. La señal es: «Estoy deprimido».

Esa señal no es como «Está deprimido»; ésta incluye la observación de su comportamiento y la inferencia de su comportamiento futuro. Ahora le estoy enseñando una palabra que usa sin observarse a sí mismo; y sin embargo es una señal. Es un fenómeno importante el hecho de que yo sea capaz de enseñarle una palabra de ese tipo. Esto sucede en todos los fenómenos psicológicos. Si no funcionara así, no sería útil.

Uso términos concretos para tipos de comportamiento: quejarse por dolor o por depresión. Agrupo ciertos comportamientos que se describen diciendo: «Está deprimido» o «Está furioso». Es completamente natural que para este propósito junte en un mismo grupo una serie de comportamientos, aunque a primera vista no haya nada similar entre ellos. Del mismo modo, lo que parece similar a primera vista, puede que sea diferente. No hay nada asombroso en ello.

Aquí tratamos simplemente de descripción de conducta: de *comportamientos* de ira, de alegría, de depresión. Podría haber verbos que usara el interesado mismo, por ejemplo: «Me he comportado con ira». Esto no sería lo mismo que «Estoy iracundo». Pero habría algún tipo de semejanza. «Me he comportado con ira» y «Se ha comportado con ira» serían los mismo que «Juego al ajedrez» y «Juega al ajedrez». Aquí no habría asimetría, como sucede en el caso de los verbos psicológicos. Pero pasemos al verbo psicológico; la persona que lo usa en primera persona del singular no hace eso porque se observe a sí misma, sino porque actúa como una señal: como una de esas señales de ira. La expresión «Estoy iracundo» es por sí misma una señal de ira.

El hecho de que estemos simplificando carece de importancia. Podemos intentar enseñar a una de esas gentes una expresión como «Estoy deprimido». Si nos dice eso y es de confiar, podemos esperar entonces que reaccione de un modo determinado. Esto es característico de nuestro concepto, del de depresión por ejemplo.

Existe una teoría acerca de la depresión y de las emociones según la cual esos estados anímicos son sentimientos corporales. Sólo que no están locali-

zados, que son diferentes. Según William James alguien está triste porque llora; no llora porque esté triste. Se equivoca quien entienda esto como si la sensación de llorar fuera parte de la tristeza. Pero puede admitirse que se entienda como que el llorar es parte de la tristeza. Lo mismo sucede cuando lo que se intenta es convertir la volición en una vivencia.

¿Qué siento cuando estoy deprimido? James dice que la tristeza es la suma de esos sentimientos. Pero puede verse que no es así. Suena extraño que alguien diga eso, como hace James. James dice también que si alguien intenta parecer alegre, se siente alegre. Nuestro concepto de pena es completamente diferente del concepto de un sentimiento corporal. La pena está en el alma. Un estómago curado puede hacer desaparecer la pena, pero puede que no.

Si quieres ver cómo las expresiones «me da pena» y «me duele» son completamente diferentes, entiéndelas como señales. ¿De qué son señales? ¿Cuándo ha de usar alguien «me duele» para que yo pueda decir que lo ha aprendido correctamente? (La pena tiene una causa, al contrario que la depresión.) Concentrémonos en la tribu. Quiero que se enseñen dos señales. Supongamos que se han enseñado. ¿Bajo qué circunstancias quiero que él las use? No en caso de pena o de dolor. Puede ser que X lo haya aprendido mediante sensaciones. Pero esto sería objeto de otra investigación.

Tomemos «dolor de cuello». Esta expresión se aprende de modo extraño. «Dolor de cuello» se aprende mediante algún movimiento: tocando el cuello, por ejemplo.

En el caso del dolor de cabeza no se ha encontrado la causa, lo que duele. No es necesario que haya algo que no esté bien en la cabeza, aunque en general se señale el lugar en el que uno se ha lastimado. Pero no siempre.

Otro caso extraño: si alguien dice «dolor de cabeza», no se sigue de ello que tenga algo mal en alguna parte. O puede que se haya herido en un sitio y que le duela en otro. Creemos que hay una explicación para esto, pero no es necesario que haya ninguna.

El lugar de una sensación depende de nuestra reacción concreta. Por ejemplo, dolor en la rodilla izquierda. No se trata sólo de que alguien diga que le duele la rodilla; si no lo dijera, señalaría hacia ella. La primera reacción no es la lingüística, que es subsiguiente. Él puede aprenderla.

Alguien que se está quemando haría quizá gestos señalando el lugar. Para expresarlo hay que buscar en el lenguaje propio, en el que se usa el nombre de la parte del cuerpo afectada junto con un gesto. Cuando se usa sin un gesto es algo completamente diferente. Señalar la rodilla es una reacción primitiva. ¿He de decir: «Señala la rodilla, por lo tanto sabe que su dolor está ahí»? No, sólo si sabe que ahí hay una herida; de otro modo tiene que

aprenderlo. (Esto es de gran utilidad. Pensemos en el esclavo. Cuando dice «dolor de cabeza» quizá no deba preocuparme en absoluto de su cabeza. Aprende a usar una expresión de localización del dolor mediante esta primera reacción. Pero en el caso de la depresión esto no existe: aprende la palabra, y la usa, en circunstancias completamente diferentes. Las circunstancias importantes son diferentes.) ¿Por qué habría sugerido James una teoría que suena de modo extraño? ¿Qué le llevaría a hacerlo?

MALCOLM: Él compara la depresión con el dolor y piensa que habría de localizarse como éste. Cuando se da cuenta de que no es así, dice que es un sentimiento general.

WITTGENSTEIN: ¿Cómo comparar lo que decimos con lo que dice James? Nosotros decimos que no se trata de un sentimiento corporal, pero no hemos hecho ninguna conexión en absoluto entre ambas cosas. El juego de lenguaje es diferente en su totalidad: no he dicho siquiera que la depresión no esté localizada y que el dolor sí. Sólo he mostrado cuán diferentes son los juegos de lenguaje, ya que a esas reacciones van unidas palabras. No hemos intentado hacer ninguna conexión entre dolor y depresión. En el caso de James parece que él tuviera que hacer esa conexión: aunque no como una cuestión de hecho. ¿Es necesaria esa conexión, pues? James concibió la depresión y el dolor como experiencias en la mente, mientras que nosotros decimos que esos conceptos no necesitan siquiera ser comparables.

Todo lo que sabemos hasta ahora de nuestra tribu es que los he enseñado dos señales que a mí me son útiles. La señal no tiene por qué ser una proposición. Puede que se trate sólo de dos palabras diferentes, cuya pronunciación sea de importancia para mí a causa de la conducta futura y presente de los esclavos. Si lo formulo así, no hay razón para que la importancia de mis dos señales fuera de algún modo comparable. Junto con dolor y depresión consideraré otras dos expresiones —o señales— así: (i) La señal de dolor: normalmente va unida al nombre de una parte del cuerpo o a un gesto. El nombre de una parte del cuerpo se usa generalmente cuando duele allí. Esto tiene, además, consecuencias diferentes. (ii) Otra señal, la señal de la depresión: en este caso no hay herida. Se trata de algo completamente diferente. Aunque el deprimido limpie sus lágrimas, no me preocupo en absoluto de sus ojos. (iii) Señal de deseo: el esclavo pronuncia una palabra para algún tipo de comida o fruta. (iv) Otra señal: «Voy a hacer tal cosa». De estas señales podemos decir: (a) Pueden ser importantes. (b) El esclavo las da sin observarse a sí mismo. (c) Normalmente podemos confiar en lo que sigue. (d) Las señales no tienen por qué tener una utilidad comparable para mí. Supongamos que alguien dice que él tiene una vivencia en cada uno de estos casos. ¿Qué importancia tiene eso? No hay nada en común entre ellas. Ni

siquiera sugieren ninguna comparación entre ellas. (¿Es trivialidad todo esto?)

GEACH: ¿Qué decir de expresiones primitivas, relativas al sentimiento de emociones en el corazón, en las tripas, etc.?

WITTGENSTEIN: No sé si un hombre se llevaría la mano al corazón espontáneamente cuando está enamorado, pero podría suceder. «Le quiero con toda mi cabeza.» Eso no lo entiendes porque estás educado de un modo concreto. Hay gestos de ira: ¿hasta qué punto he aprendido los gestos de ira?, ¿cómo saberlo? Supongamos que alguien ha crecido en la selva y entra a formar parte de nuestro modo de vida. ¿Haría ciertas cosas y luego espontáneamente ciertos gestos? Simplemente no lo sabemos. Pudiera ser que el origen de nuestras palabras estuviera de hecho en el modo «primitivo» de conducta. O puede ser que no y que hayan sido adquiridas. Tomemos el ejemplo de los tonos altos y bajos, a los que puede asociarse con el pecho y con el estómago respectivamente. Los términos pueden haberse originado de este modo, o no. Supongamos que otro pueblo habla de tonos altos y bajos, pero no dice «el *alto* es el apropiado» o «el *bajo* es el apropiado». Hay expresiones de las que sentimos que son completamente arbitrarias o que son extremadamente apropiadas o inapropiadas. Si hoy encuentro que una expresión es apropiada, ello no significa que no haya de haberla aprendido. Consideremos las expresiones «tonos profundos» y «tonos oscuros». Cuando se dice que el amor está en el corazón y ello proviene de una reacción original humana ¿muestra ello que el amor está en tu corazón? ¿No sucede lo mismo que con el dolor en la rodilla? Suponte que encuentras dos tribus. Para una, el amor está en el lado izquierdo, y para la otra el amor está en el lado derecho. ¿Es apropiada una cosa e inapropiada la otra? ¿Qué decir? Y sin embargo sería extraño afirmar que el amor está en la punta de la nariz. El corazón «salta» de alegría: «saltar» proviene de la palpitación y del saltar humano.

Los conceptos psicológicos no son comparables del modo que cree James. Esto se ve claramente si los consideramos como señales y los usamos así. Supongamos que describimos una curva como ésta . Esa curva se compone de puntos que forman caminos diferentes. Por una razón u otra, eso es importante para nosotros: digamos que porque de ello podemos sacar conclusiones sobre cosas como el tiempo, la enfermedad, etc. Pero ¿cuál es la descripción del comportamiento de las curvas? ¿Qué es lo que nos interesa? Puede ser cualquier cosa: cuán a menudo aparece un bucle, o el ángulo de las tangentes donde hay un bucle, o ambas cosas; o puede interesarme cuán cerca está un bucle de ser un círculo, o cuál es el aspecto de una curva tras un bucle, dos bucles, etc. Puede que no tengas ni la más remota idea de

lo que me interesa (No he sido capaz de utilizar el ejemplo como pensé que podría hacerlo. Lo he intentado con el fin de mostrar que los fenómenos psicológicos no tienen por qué ser comparables.)

Hasta ahora no podemos hablar de las señales como de algo que sucede en nosotros. Supongamos que alguien preguntara: «¿A qué se refieren?». ¿Referirse? ¿A la conducta? No. ¿A qué si no? No sabemos. Supongamos también que se preguntara a qué fenómenos se refieren. Hemos *hablado sobre* la conducta bajo determinadas circunstancias. (Incluso ese «referirse» sería extraño.) Pero si alguien introdujera la imagen de un alma y de algo sucediendo en ella no sabríamos de qué se trata. Según ello, una señal es una descripción de algo dentro del esclavo, de un fenómeno que sucede dentro de él. Se describe algo de hecho; no la conducta, pero sí otra cosa. Así, la señal es que dentro algo tiene lugar. Algo que hay que observar. Y entonces aparece algo que quiero decir pero no puedo. Lo importante no es por qué se habla de descripciones. Parece que eso hace de todas estas cosas algo similar, es decir, descripciones. ¿Qué clase de figura habría de hacerme de lo que alguien observa para poder decir: si observa eso, es natural usar tal y tal señal? Esta sugerencia (todo son descripciones) de la figura parece igualar los fenómenos.

Originalmente no hablamos de fenómenos psicológicos. Pero ahora lo hacemos. Introducimos una imagen del fenómeno que alguien observa ahora. La figura tiene una influencia igualadora. (Difícil.) Los fenómenos son algo parecido, quizá, a cosas que se vuelven rojas, calientes, etc. Cuando al principio los hemos considerado como señales parecía no haber comparación posible entre ellos. Lo que la igualación hace es encubrir la singularidad de cada uno de ellos.

Supongamos que sólo hubiera expresiones de conducta; para hacerlo más simple aún, que hubiera sólo expresiones faciales: una palabra para designar el fruncir el ceño, etc. Fuera como fuera de complicado el significado de tales palabras, siempre sería comparable. Por ejemplo, reír y tristeza serían comparables. Si se tratara de una cuestión de conducta corporal serían todos ellos fácilmente comparables. Pero tomemos ahora la intención de tirar una piedra. Aquí no se trata para nada de una expresión.

¿Por qué es correcto hablar de singularidad? El sentido en el que es correcto hablar de consecuencias: es como si en nuestro ejemplo del punto móvil nos interesara en un momento una distancia, en otro un ángulo, en otro una curva. La diferencias serían de ese tipo. En un caso lo que me interesa podría ser: «¿Cómo he de tratarlo?». En otro: «¿Cómo he de protegerme a mí mismo?». Las señales desempeñan papeles completamente diferentes. No se trata de fenómenos diferentes como temperatura baja y temperatura alta (que pueden compararse), sino de conceptos totalmente diferentes.

29 de noviembre de 1946

1. Hemos estado considerando una tribu sin alma. En un caso así nos interesaríamos también por expresiones que llamamos psicológicas. Hemos hecho algunas afirmaciones muy poco claras o que sonaban así, que eran sólo suposiciones simplificadas. Pero alguien podría decir que simplificando se prescinde del alma. Pero no es así. Estábamos interesados en sus expresiones de dolor o de alegría por razones obvias. Hubimos también de enseñarles un lenguaje, de hacerles no sólo entender órdenes y dar informes, sino también dar señales. Se trataba de señales de intención, a las que seguía una acción. Esto es muy importante porque hace posible predecir una acción. Lo que llamamos aquí una señal corresponde a la primera persona del singular de cualquiera de los verbos psicológicos.
2. Supongamos que hay una señal: «Tengo la intención de hacer tal y tal cosa». ¿Qué sucede? ¿Qué podríamos responder? Podríamos dar una respuesta si él escribe una carta. O podríamos decir lo que dice. Pero eso no es lo que se pretende. Quizá se diga que él ha tenido una intención. Pero eso no nos lleva a ninguna parte. La pregunta ¿qué sucede si...? no tiene sentido en absoluto. Se nos hará esta acusación: «Habéis prescindido del alma y luego os extrañáis de no encontrar ninguna». Tenemos señales diversas. Tenemos también expresiones del pensamiento. Le hemos entrenado también para calcular de cabeza. Donde parece poco claro el asunto es que no he introducido todavía la posibilidad de mentir. ¿Qué significaría mentir en nuestra sociedad de esclavos? Damos señales de dolor. Pero ¿cuáles son los antecedentes y las consecuencias cuando alguien finge dolor? Broad dice que en un caso así no sucede nada en X cuando dice que tiene dolor de muelas. Pero si siento compasión creo que algo sucede.

Veamos de qué modo habrá de usar él palabras como «Creo que tiene dolores». En ese caso se planteará una cuestión (metafísica). Pero cuando digo: «Creo que tiene dolor de muelas», no se trata de una creencia metafísica. Habrá un uso para la expresión: «Creo que tiene dolores». Mi reacción sería diferente, pero los criterios serán los mismos que ahora. Tenemos un lenguaje diferente del lenguaje que usamos para nosotros mismos. La diferencia es que la imagen usada sería diferente. Hablando de ellos hemos de evitar la imagen de algo que suceda en su interior. Nos pintamos a nosotros mismos como vivos o como muertos; a ellos los pintamos como muertos y a

nosotros como vivos. Supongamos que se introduce un cambio de actitud. Supongamos que a un niño se le enseña de modo diferente. ¿Cómo ha de usar el niño la nueva enseñanza? Lo que se le ha enseñado es una nueva actitud hacia ellos.

MALCOLM: Los animales no tienen alma, sin embargo uno puede encontrarse bien con un perro. De modo semejante la gente puede tomar cariño a los esclavos, sin creer que tengan alma.

WITTGENSTEIN: Existe una diferencia: los animales no pueden hablar. ¿Qué cambiaría si se nos dijera que ellos son personas como nosotros?

MALCOLM: No se le quitaría de en medio al esclavo tan pronto como resulta inútil.

WITTGENSTEIN: Sí, pero podríamos cambiar de actitud manteniendo sin embargo el lenguaje.

Si imaginamos un lenguaje de tal suerte que en él se eviten las imágenes y la gente sólo dé señales, no sólo podemos preguntar: «¿Qué sucede si...?», sino que también las diversas señales parecen tener significados de tipos categóricamente diferentes. Recordemos el ejemplo de los bucles, etc. Eso sería un modo posible de descripción. Se lo puede describir como el comportamiento de un punto. Sobre señales diferentes puede hacerse una afirmación comparable: recta, curva, pero no recta y curva a la vez. Aunque eso describa la conducta no nos damos cuenta todavía de la cantidad de modos en que podemos describir —estamos interesados en tipos de curva completamente diferentes. Nos interesa el comportamiento de la gente de modos completamente diferentes. Cuando se habla de fenómenos y de alma uno se hace una cierta idea como si se tratara de fenómenos comparables, como si correspondieran a una serie de imágenes diferentes, que se podrían dibujar. Tomemos, por ejemplo, los casos del dolor, alegría, esperanza, deseo, volición. Si se dice que se trata de otras tantas experiencias diferentes, la diferencia parece ser una que se diera entre sustancias diversas, extremamente diferentes.

Supongamos que alguien, por ejemplo, ha de clasificar las actividades de los seres humanos según sus movimientos corporales: escritor, bancario, tendero, etc. Esto será algo completamente engañoso, ya que no tomamos en consideración otras dimensiones. Así sólo se obtienen cortes transversales.

Este asunto de «comparable» e «incomparable»: «comparable» no es una palabra adecuada. Más bien sugiere comparabilidad donde no la hay; como comparar cuerpos sólo con ayuda de secciones transversales.

Hemos sugerido que para hablar de experiencias y para manifestarlas podríamos utilizar un lenguaje diferente del nuestro y evitar ciertas figuras, por ejemplo: «Algo ha sucedido en mí». Podríamos preguntar: «¿Qué otras figu-

ras?». Supongamos que alguien dice que conoce por introspección. ¿Qué es lo que conocemos? Supongamos que tenemos una raza de esclavos. Evitamos hablar de que algo sucede. *Ellos* dicen espontáneamente: «Algo sucede». Por lo tanto ellos no han aprendido de nosotros que «algo sucede», como hacen nuestros niños. Supongamos que dicen espontáneamente: «Ello sucede en mí». ¿Qué responder a ello? ¿Es un signo de que algo sucede? Alguien habla de tonos profundos, oscuros. ¿No muestra eso algo? Sólo que X dice que los tonos profundos son tonos oscuros.

Él percibe cierta semejanza entre situaciones, suyas y nuestras; por tanto, existe semejanza. De esto puede deducirse que, en un sentido u otro, algo sucede.

GEACH: ¿Cómo podemos ver que «percibe cierta semejanza» si no tiene alma?

WITTGENSTEIN: Alguien podría decir que si usa las palabras es que tiene alma. Pero es falso tomar esto como una prueba de la existencia del alma. Supongamos que digo «ningún alma», vosotros decís «un alma». ¿Es posible entonces, en las circunstancias de antes, decir que percibe cierta semejanza? «Sólo si hace uso de la semejanza.» Pero hablamos de la semejanza entre caras sin decir cómo son semejantes. En el caso de las caras hay una especie de necesidad o propósito. Pero ¿hay necesidad en el caso de los tonos oscuros profundos?

Supongamos que estoy de acuerdo con él. ¿Será verdadero decir que hay semejanza? Tomemos, por ejemplo, días y colores: ¿hay alguna semejanza entre martes y azul? Esa asociación quizá se deba a la semejanza.

Esto recuerda un ejemplo de Köhler. Los nombres de grandes hombres son asociados en gran medida con sus obras: por ejemplo, Schubert y Shakespeare. Nadie diría que esos autores escribieron con el fin de que sus obras fueran semejantes a sus nombres. Y después de todo ¿cuál era el parecido?

Supongamos que una palabra o un nombre en un verso suena blando. ¿Es necesario que supongamos alguna semejanza aquí, excepto «¡Mira, qué blando es ese nombre!»? Sé que aquí podría haber cierta semejanza. Supongamos que al pronunciar la palabra hubiera que poner la boca fláccida. Eso podría ser una semejanza, si es que alguna es posible.

Köhler habla de semejanza entre una manifestación de sentimiento y el sentimiento mismo: la ira, por ejemplo. En la ira se producen vibraciones; el cuerpo tiembla y el alma tiembla.

Los esclavos dicen: «Algo sucede en mí». ¿Hemos de decir, aunque ellos lo digan, que esto lo corrobora?

«No.» ¿Por qué no?

«Si digo que sí, es como decir que se trata de algo fiable; mientras que aquí no se trata de una cuestión de fiabilidad. Todo lo que dicen es una señal. Tal como hemos descrito su lenguaje, no hay espacio para fenómenos psicológicos que sucedan en el alma.»

Por otro lado, supongamos que utilizamos fenómenos psicológicos de un modo ligeramente diferente, no como algo que se observa, sino como algo con respecto a lo cual se extraen conclusiones. En este caso, en el caso de los esclavos, no se dan fenómenos psicológicos. Sólo existen señales y los fenómenos psicológicos no son cuestión alguna. Pero supongamos que fuéramos a usar una expresión. ¿Podemos decir «sucede»? Si decimos eso, se trata de un nuevo modo de «suceder»?

Podríamos decir que estamos utilizando una figura. Podríamos decir también que se trata de una figura equivocada. Exactamente como cuando hablamos de que algo sucede en la cabeza. Supongamos que el esclavo utiliza de repente una palabra, no la de «alma». Entonces no sabríamos otra vez qué hacer con la proposición. Ni por algo que ellos dicen, ni por lo que dicen espontáneamente, podemos decir que, después de todo, aquí se producen fenómenos en un médium. Esto muestra también por qué es falso decir que lo que sucede es algo específico.

2 de diciembre de 1946

El problema es cómo he reaccionado a la pregunta con la que hemos comenzado este trimestre: «¿Qué es pensar?». En cierto modo he intentado cambiar vuestro punto de vista: mirad a esto de este modo. Al final hemos considerado la tribu sin alma. Se trata de una pura ficción. ¿Para qué vale? Es una pérdida de tiempo. ¿Qué puede hacerse haciendo lo que hemos hecho? Esto: puede cambiarse el modo en que la gente contempla los casos no ficticios. Nos inclinamos a comparar algunos fenómenos con algo determinado: yo os invito a que los comparéis con algo diferente. La pregunta se desvaneció cuando clasificamos los fenómenos *no* junto con algo que sucede. Cambiamos el concepto que teníamos. Que esto sea o no importante, es otra cuestión.

Si se puede pensar sin palabras (James). «¿Cómo se ha originado todo esto?» ¿Se puede pensar eso sin palabras? James cita el caso de un sordomudo que recuerda (cuando ya no es sordomudo) preguntarse a sí mismo: «¿Cómo se ha originado todo esto (el mundo)?». James dice que ello muestra que podemos pensar sin palabras. Pero ¿cómo sabemos en este caso que no hay un malentendido? Supongamos que le parece que se ha hecho a sí mismo esa pregunta. «Él dice eso y no es un mentiroso.»

Consideremos: ¿bajo qué circunstancias diríamos que alguien piensa sin palabras?

GEACH: Sucede, por ejemplo, cuando un sordomudo juega al ajedrez.

WITTGENSTEIN: O pongamos el caso de alguien que intenta hacer algo. Los experimentos de Köhler proporcionan un buen ejemplo. Supongamos que alguien intenta levantar la mesa. Puede que él lleve a cabo una serie compleja de acciones sin tener necesidad en modo alguno de acompañarlas del habla. No se *interrumpe* el pensamiento al medir, etc. (Köhler sólo hace observaciones importantes entre paréntesis.) ¿Hemos de decir: «Bueno, creemos que cuando la gente realiza esa actividad va acompañada de pensamiento igual que sucede con el habla»? ¿O ya no hemos de decir que el pensamiento acompaña a la acción? Se trata de una figura que podemos utilizar o no.

Tomemos el caso del lenguaje en el que en lugar de decir «eso es azul» se dice «eso azulea». Esto sugiere una actividad. En primer lugar, tal pueblo utiliza, quizá, «eso azulea» la mayor parte de las veces cuando un color esta *cambiando* hacia el azul. Pero sus filósofos dirían que hay movimiento no sólo cuando una cosa cambia, sino también por el propio hecho de ser azul.

En parte, el motivo por el que tomé el caso de la tribu sin alma fue el de deshacernos de la imagen: el pensamiento acompaña al habla. Y lo hago invitando a hacer comparaciones.

¿Cuál es el paradigma del acompañamiento? Un buen ejemplo será cantar y tocar el piano. Pero cantar y hablar: ¿son dos cosas? Si los seres humanos hablaran sólo monótonamente, cantar sería decir las palabras componiendo una frase, acompañándolas de una melodía. Esto no es otra cosa que describir una imagen determinada.

Cuando alguien canta, una melodía acompaña a las palabras.

Dice tal y tal cosa, y una melodía acompaña a ese decir.

Ruidos + pensamiento = hablar.

Hablar + pensamiento = ?

En esas dos parejas, el uso de «acompañamiento» en los primeros casos sugiere una comparación que confunde.

Actuar inteligentemente: cuando alguien actúa inteligentemente es como si se dijera algo a sí mismo mientras actúa. ¿Hemos de decir que un ser humano piensa cuando realiza ciertas cosas sin ser capaz de hablar? Supongamos que alguien hace aquí ciertas mediciones: diré que piensa. Pero imaginamos lo que él diría si se le preguntara. Si se levantara de repente por la noche y comenzara a hacer lo que hizo durante el día ¿piensa entonces? No hemos tomado ninguna medida para tal situación, no la hemos previsto. No hemos tomado ninguna medida en absoluto. ¿Qué es lo que no sabemos? «No sabemos» es una respuesta tan buena como cualquier otra. O ¿por qué

habría de saberse? «No sabemos» significa algo diferente de lo que significa cuando decimos que no sabemos lo que sucede en su cerebro.

«No se sabe, de hecho no se puede saber.» Por otro motivo, este enunciado no es bueno: sugiere un paralelismo. Supongamos que enseño a alguien a decir «Cállate» en lugar de «No lo sé»: ¿sería incorrecto? ¿Cómo averiguarlo? Suponiendo que preguntara qué habría que elegir entre «Cállate» y «No lo sé»: la diferencia entre los dos es que «no saberlo» deja una cierta esperanza, que si no se da en este caso, sí en casos similares.

Cuando alguien cuenta un sueño ¿lo ha tenido realmente? ¿Le ha sucedido algo antes de despertarse? ¿O se trata sólo de un fenómeno de memoria?

Lo mismo sucede en matemáticas. Se puede responder una pregunta si se puede aplicar un método. Pero existe otro tipo de preguntas con respecto a las cuales no hay método, pero sí, por alguna razón, esperanza.

Un caso similar: en el ajedrez tenemos rey y reina. Si los reemplazamos por dos cónsules, como en Roma, ¿cómo habría que jugar o qué habría que hacer para ganar en ese caso? El juego no está fijado. Supongamos que Malcolm dice «podría continuar», y continúa. Tendría que hacer algo diferente para resolver un problema de ajedrez. Diríamos entonces: así es como *queremos* ampliar el concepto.

Las razones para esto podrían ser muchas y diferentes. Si hacemos caso omiso de la posibilidad de encontrar un nuevo criterio, no hay nada que permita elegir entre ambas respuestas. Pero nos gusta decir que tiene que haberlo. O él piensa o no piensa. En este caso la gente utiliza a menudo la ley de tercio excluso. Pero eso no ayuda en modo alguno.

Llámeselo (al pensar sin palabras) como se le llame, el asunto no es nada simple. ¿Bajo qué circunstancias hemos de decir que hay pensamiento sin palabras? Tales casos serán casos de seres humanos que hacen determinadas cosas bajo determinadas circunstancias.

Imaginemos un lenguaje en el que la gente usa palabras diferentes allí donde nosotros usamos la misma: «pensar».

«Abucheo» en lugar de «Pienso».

Esas gentes dicen «Él habla», pero no «Él habla y abuchea», como nosotros decimos «Él habla y piensa».

Dicen «Él actúa inteligentemente», pero no «Él actúa pensativa o abucheantemente».

Suponiendo que sé alemán, puedo describir el uso de la palabra «denken». Supongamos que decimos: Hacemos esto porque nos interesa el concepto «pensar». ¿Nos interesa el uso de la palabra «denken»?

El filósofo que se expresa en alemán describe el uso de «denken». ¿Qué hace el filósofo de la otra tribu? ¿Tenemos conceptos diferentes o los mis-

mos conceptos? ¿Nuestra diferencia es importante o carece de importancia?

En ese otro lenguaje no preguntarían: «¿Es esto pensar o no?». Pero podrían preguntar: «¿Es esencialmente diferente hacer tal y tal cosa o hacer tal y tal otra?». En ese lenguaje es posible que se planteara un problema, pero de forma diferente.

Si queremos expresarnos correctamente: si alguien dijera que lo que estoy haciendo es describir el uso de la palabra «pensar», eso no es del todo correcto porque no tiene nada que ver con una descripción.

Se habla muy a menudo de la rapidez del pensamiento. También se dice que, al hablar, el pensamiento precede al habla. Uno de los hechos que parecen justificar este tipo de cosas es: «Iba a decir tal y tal cosa». De un modo u otro, lo que él ha dicho ya estaba hecho. ¿Cómo estaba hecho? ¿Cómo lo tradujo él? Se trata de una reacción peculiar en sí misma. Se trata, más o menos, de recordar la intención. Esto hay que distinguirlo del recordar la visita de tu tía.

Quizá lo escribo deprisa y lo leo luego.

Otra posibilidad es que, antes de pronunciarse, la proposición se produzca en otro medio y lenguaje completamente diferentes. Sin embargo, es traducible.

Otra posibilidad: lo que sucede antes de que se pronuncie la proposición no son signos, sino más bien algo parecido a un croquis hecho rápidamente. Podemos anotar la sucesión del pensamiento, pero incluso entonces se requiere un sistema de signos y una técnica de traducción.

Otra posibilidad: supongamos que quisiera referirme a Malcolm; escribo una Z en lugar de una M. En este caso escribo algo, por así decirlo, de lo cual lo que digo *no* es una traducción, es decir, un desarrollo hecho de acuerdo con una regla. Pero de algún modo sí tiene relación con lo que digo. Cuando alguien piensa mientras habla se produce un flash de pensamiento. «El flash de pensamiento es como el muelle de un reloj cuando se rompe el escape.» Si el pensamiento es una actividad, entonces se plantea el problema: ¿es instantáneo o qué? ¿Cuánto dura el flash? Cuando preguntamos «¿Qué ha sucedido?», uno se inclina a contestar toda suerte de cosas.

Supongamos un juego. Uno escribe números enteros; el otro intenta adivinar la serie. De repente éste dice: «Ahora lo sé». ¿Cómo sé yo lo que ha sucedido? Él ha aprendido las palabras: «Ahora lo sé». ¿Cómo podría saber todo eso en un flash?

Esa pregunta ha de tacharse. No tiene sentido. La pregunta por lo que ha sucedido puede responderse o no. (a) Podría ser que él hubiera visto la fórmula. Esto es sencillo. (b) Pero no necesita ver la fórmula en absoluto, o quizá

sólo vea parte de la fórmula. Suceda lo que suceda, parece una pobre demostración de que lo ha sabido. En este caso, parece casi como que hubiera escasas pruebas de que supo algo. (c) Podría ser que sólo viera los números que el otro escribía, y que partiendo de ellos afirmara después: «Podría seguir». Diga lo que diga es poco convincente. Esto es: si en lugar de decir «Ahora puedo seguir», él hubiera dicho «Lo veo», eso no hubiera valido de nada. No hay razón alguna por la que hubiera de ser capaz de decir que «vio» algo.

Esto va unido a la cuestión de qué sucede cuando uso una palabra y pienso en ella. ¿Cómo haces eso? Parece que hay una respuesta a esa pregunta. Pero lo importante en este caso es: podemos formular la pregunta «¿Qué ha sucedido?». Esa pregunta tiene una respuesta: lo que recuerda el interesado. Pero no hay una respuesta a la cuestión «¿Qué es lo pensado?». Hay una conexión muy vaga entre lo que se recuerda y lo pensado. Ahora bien, yo podría ser capaz de interpretarlo. Esto es infinitamente más importante.

Supongamos que digo: «Tenía un problema». Ahora digo: «Lo tengo». Pero ¿qué?

Consideremos el concepto de pensar: aquí tenemos un modo de uso de «pensar» completamente diferente del modo en que lo usamos cuando decimos que hablamos inteligentemente. La cuestión de si sucede rápidamente era una tontería. Ahora podemos preguntar: ¿es pensar «en un flash» lo mismo que pensar cuando hablamos? Aunque él nos responda, no nos dirá nada. Tendrá que demostrar que lo que dice es así. Se podría decir igualmente: vomitar es comer en sentido opuesto.

Quiero hablar de dos casos; en uno, la gente difiere sólo en lenguaje pero tendría los mismos conceptos; en el otro, tienen conceptos fundamentalmente diferentes. Ésta es una cuestión completamente vaga pero importante. Hablando aproximadamente, es así: si un pueblo tuviera tres expresiones donde nosotros tenemos una, sus miembros, desde luego, podrían aprender nuestro lenguaje; podrían adoptar nuestro lenguaje, en el que sólo hay una expresión. Puede que sucedieran dos cosas completamente diferentes: decir: (a) hay realmente una cosa, tenemos tres expresiones, o (b) hay realmente tres cosas, pero los que hablan nuestra lengua usan sólo una palabra para ellas. La cuestión es: ¿Cuándo podemos decir que el concepto es realmente el mismo o que se trata de conceptos realmente diferentes?

17 de enero de 1947

¿Cuál es nuestro asunto: las peculiaridades de los conceptos psicológicos o las peculiaridades de los fenómenos psicológicos? «¿Qué entiendes por fenó-

menos psicológicos?» «Lo que normalmente entiende cualquiera: pensar, sentir, ver, etc.» Pero eso no basta. Nos topamos con una dificultad ya al comienzo, tan pronto como usamos el término «fenómenos psicológicos». El psicólogo investiga fenómenos psicológicos en su laboratorio. ¿Qué es lo que observa? La respuesta no es obvia en absoluto. ¿Observa mi rostro, escucha lo que digo y mira cómo reacciono, o prueba (observa) mi memoria? Ambas cosas parecen suficientemente buenas. El término «fenómenos psicológicos» es ambiguo. O, por decirlo de otro modo, los fenómenos psicológicos son fenómenos en un sentido diferente.

Si es así, ¿cuáles son las peculiaridades de los fenómenos psicológicos? En el sentido ordinario de «fenómenos» se trataría de peculiaridades de fenómenos observables. Hemos dicho que, en lugar de ello, hemos de hablar de las peculiaridades de la técnica de uso de la palabra «pensar». Se ha descubierto una peculiaridad de los verbos psicológicos. El rasgo más saliente es la asimetría.

«¿Estás sugiriendo que éste es un uso extraño de las palabras?» Por ejemplo, el nombre «Malcolm» significa otra cosa el martes a las 5 de la tarde. «¡Tú, Wittgenstein, haces que los verbos psicológicos parezcan algo así!» Yo, Wittgenstein, podría contradecir a quien dijera eso. El caso de «Malcolm» todos nosotros lo encontramos extraño, pero no el caso de los verbos psicológicos. Sólo es extraño cuando *describimos* el uso. Y en la descripción del uso no hemos exagerado. Si lo hemos hecho, hay que señalarlo. Describimos el uso de una palabra; el uso que parecía natural, parece extraño al describirlo. Es extraño por lo diferente que es con respecto a otros verbos; extraño sólo cuando se usa el paradigma equivocado o cuando se espera algo.

Si la asimetría es característica de los conceptos ¿podríamos valernos sin tales conceptos? ¿Qué nos fuerza al uso de tales conceptos? Parece que hemos dejado de lado lo más esencial: la justificación del uso de las palabras: los fenómenos en la mente. Se podría decir que he tratado el concepto de forma conductista, sintéticamente.

*

Supongamos que alguien entiende realmente la palabra «pensar» y supiera justificar su uso. Es como si se entendiera un principio subyacente. La pipa no nos sorprende porque sabemos cómo funciona. Así, uno se inclina a decir que el significado de la palabra «pensar» justifica su uso; mientras que parece que yo digo que el significado de la palabra *es* su uso peculiar.

*

¿Qué es lo interesante con respecto al pensamiento? ¿Por qué estamos interesados en lo que sucede en la mente de alguien? Un ingeniero hace esto, aquello y lo otro. Al mismo tiempo piensa; al mismo tiempo hay una guerra en China, etc. ¿Por qué habríamos de interesarnos por cualquiera de las dos cosas? ¿Qué es lo interesante con respecto a los conceptos? Supongamos que alguien dice: «Tengo dolor de muelas». El interés de ello puede ser que el que lo dice busque compasión. Levantamos mucho alboroto con respecto al uso de las palabras. ¿Por qué habríamos de tener un interés tan grande? Ciertas palabras proporcionan un sabor amargo, otras un cosquilleo. Si me intereso por éstas, se sabe por qué. Se cree que quiero encontrar correlaciones, etc. No es extraño que un psicólogo se interese por fenómenos psicológicos, pero sí que lo hagamos nosotros.

*

Comparemos el uso de palabras con el de unidades de medida. Si tengo que decidir la longitud, etc., lo puedo hacer de varios modos. La unidad de medida es arbitraria, se dice. Y, en cierto modo, un concepto es similar a una unidad de medida. Proporciona un medio de descripción.

Pero esto es ya engañoso. Supongamos que levanto un trozo de papel y digo: «Descríbelo». Tú preguntarías: «¿Qué quieres decir?». Yo podría replicar: «Dime cuánto mide»; tú das la respuesta en pulgadas, por ejemplo. Es difícil señalar lo que pretendemos al decir «Dame una descripción». Se pueden hacer varias «cosas». Pero de nuevo se ve cómo «cosas» puede ser correcto y puede ser muy engañoso. Es correcto si con ello nos referimos a pulgadas o a pies, etc. Pero si nos referimos al color y a la forma, es incorrecto. No se intenta especificar la descripción (requerida) señalando a la cosa que se quiere describir, a no ser que haya muchas cosas del mismo tipo. En el otro caso, lo que se busca es la técnica de descripción. No es ninguna torpeza por mi parte lo que ha creado la dificultad.

Supongamos que veo a alguien haciendo lo que llamamos medir. ¿Por qué hace eso? Supongamos que decimos que quiere averiguar la longitud. Pero ¿contrastando con qué?, ¿por fricción de un trozo de madera con otro?, ¿o cómo? De modo que eso podría no ser respuesta alguna. Comparemos con esto a alguien en una habitación. Para llegar a él utilizamos cincel y martillo, pero de diversos modos.

Supongamos que en lugar de decir que él hace eso con el fin de averiguar la longitud, decimos que *está* averiguando la longitud. La objeción a esta respuesta es que hay muchos modos de averiguar la longitud. Pero no necesitamos usar «averiguar la longitud»; hemos de añadir: en qué modo. Su-

pongamos que alguien dice: «Averigua la longitud de todos los modos posibles». Quizá lo que quiere es comparar los resultados de diferentes modos.

En cualquier caso, no queremos un concepto de longitud desligado de la técnica.

«Pero vemos que *hay* una longitud, que se mide de un modo u otro.» Esto no necesita apenas réplica.

Si queremos justificar por qué alguien pone una vara de medir contra una mesa, la justificación no necesita ser que él quiera medir la longitud. Puede ser que quiera hacer otra mesa o que quiera averiguar cuántas tablas se requieren para el techo de la habitación, etc.

Si nuestros verbos psicológicos tienen esa peculiaridad ¿podríamos pasar sin ellos? ¿Cuál es la justificación de esto? ¿Cuál es la justificación de lo que hacemos al medir? Se ha dicho que no podríamos medir si no tuviéramos varas de medida suficientemente rígidas. ¿Qué clase de hechos, si hay alguno, justifica el uso de esos verbos peculiares?

Se ha dicho que el uso peculiar de «pensar» se debe a la propia naturaleza del pensar. Pero ¿cómo investigamos la naturaleza del pensar? Supongamos que yo dijera que aprendemos por observación la naturaleza del pensar. Pero ¿qué hemos de observar para averiguar la naturaleza del pensar? Como no encontramos respuesta, queremos la definición del pensar o el uso de la palabra «pensar». Es el uso del verbo psicológico, más bien, el que nos dice lo que observamos. Ello proporciona un sentido peculiar a todo lo que observamos.

En primera persona el uso del verbo es una manifestación, comparable con un grito natural. De hecho se trataba de comportamiento de dolor; no es así en el caso de la tercera persona o del pretérito. ¿Por qué juntamos en un grupo cosas tan diferentes? ¿Tiene sentido la pregunta? ¿He de decir, sin más, que así es como lo hacemos?

GEACH: Supongamos que Mary dice «Mary se ha hecho daño» (en su propio caso) y que Mary dice «Jimmy se ha hecho daño» (en el caso de Jimmy). ¿Cómo funciona la asimetría?

WITTGENSTEIN: Funciona del mismo modo, sólo que con mayor evidencia. La misma proposición («Mary se ha hecho daño») se verifica cuando la dicen otros y no se verifica cuando la dice Mary.

¿Hemos de decir que la gente tiene un concepto de dolor diferente cuando no usa «dolor» de este modo?

Supongamos que en lugar de ello tuviéramos:

(i) un verbo, «comportarse con dolor», que se usara como «beber», «comer», etc.

(ii) un sonido y un señalamiento, en lugar de «Me duele».

Pero ¿qué sucede entonces con el pretérito? ¿Qué se puede hacer con sonido y señalamiento? «Comportarse con dolor» queda también excluido porque no se necesita haber mostrado dolor. Esto no es necesario que suceda en el caso de «blanquear» y «mesear». Algo blanquea y blanqueó ayer. Algo mesea hoy y meseó ayer.

20 de enero de 1947

¿Son arbitrarios de algún modo nuestros conceptos psicológicos? Sería engañoso que dijéramos que el concepto de pensar refleja la naturaleza del pensar. Por ejemplo: ¿Ha de incluirse el tiempo o no, cuando se habla de la naturaleza del dolor? ¿Cuál es la naturaleza de una silla? ¿Cuál es la naturaleza del hidrógeno? En el primer caso entra el tiempo, pero en el último no es fácil responder. Supongamos que averiguamos el peso específico del hidrógeno. Hemos de notar que asumimos que sabemos que estamos experimentando con *hidrógeno*. Es un enunciado experimental decir que no cambian tantas cosas al respecto. (Esto es necio.) Habríamos de decir, mejor, que tenemos una idea de por qué las cosas son lo que son. Tomamos agua, la sometemos a electrólisis, averiguamos su peso específico. Pero ahora quisiéramos determinar si un gas concreto es hidrógeno por medio de su peso específico; esto es, el peso específico entra dentro de nuestra definición de hidrógeno. Pertenece a la naturaleza de tal y tal cosa que... Si no se comporta así, no es tal y tal cosa. No pertenece a la naturaleza del hidrógeno tener una determinada temperatura. Pero sí pertenece a la naturaleza del hidrógeno tener un determinado volumen a una temperatura y presión determinadas.

Volviendo a la naturaleza del pensar, puede haber proposiciones psicológicas generales que siempre sean verdad; por ejemplo, que nadie podría realizar ciertos cálculos sin escribir, o que lo máximo que alguien puede recordar es... Lo último sería una proposición sobre la naturaleza de la memoria y se expresaría indicando aproximadamente lo que la gente recuerda. El tiempo entrará, en cierto modo, en esas proposiciones. Estas características de la naturaleza del pensamiento se describirán por proposiciones relativas al pensamiento, etc., y el uso de la proposición presupondría la técnica exacta de «pienso...», etc. En este caso no podemos decir que la naturaleza de la memoria sea representada por la gramática peculiar de «haber recordado». No es de esto de lo que estábamos hablando, sino del uso propio de una palabra.

Si decimos que la asimetría refleja la naturaleza de los fenómenos psicológicos, el tiempo no entra en modo alguno en la representación. Y alguien

puede plantear la cuestión: ¿se trata de un capricho nuestro o nos vemos obligados a hacerlo? Y ¿qué importancia tiene siquiera? Pues a primera vista puede parecer falto de importancia. Tomemos, por ejemplo, el caso en que usamos «Malcolm» para referirnos a la persona que llamamos «Malcolm» sólo en días alternos. Si nos encontramos con un uso tan peculiar como éste, lo que nos choca es su falta de interés. Podríamos decir que la solución de nuestro problema reposa en la respuesta a la pregunta «¿Qué le proporciona interés?». Lo que proporciona el interés proporciona la justificación. Se mencionan los fenómenos que le proporcionan interés y se menciona su justificación (la tribu, por ejemplo). Pero esto no sirve de justificación en el caso de que hablamos. Podríamos tener palabras diferentes para «Me duele» y «Le duele», y sin embargo podríamos seguir. ¿Es trivial esto? Nos gustaría decir que es comprensible.

A muchos filósofos les gustaría. Alguien dice seriamente: «Sólo mi experiencia es real», «Sólo es real la experiencia del momento presente». Si se estuviera en ese estado de ánimo, se le daría gustosamente otro nombre. Supongamos que alguien dice: «Nunca se sabe si otro tiene la misma experiencia que yo, por ejemplo, dolor de muelas». Sin embargo hacemos progresos, pues no importa si el otro tiene dolor de muelas o no. Pero si eso no importa, sí algo diferente. ¿Qué? Que va al dentista; y, por supuesto, yo sólo voy al dentista cuando tengo dolor de muelas. Si tenemos diferentes formas de expresión es posible que haya algunas de las que podríamos imaginar fácilmente cómo se justificarían. ¿De quién diríamos que tiene el mismo concepto que nosotros? Supongamos que una tribu intercambia el uso de «figura» y «silla» a días alternos. ¿Tendrá esta tribu conceptos diferentes de los nuestros? El uso de las palabras puede cambiarse simple y trivialmente. ¿Bajo qué circunstancias diremos que una tribu tiene conceptos diferentes, por ejemplo, que no tiene nuestro concepto de color? Puede sugerirse que eso sucede cuando las cosas dadas en la naturaleza son diferentes. En la naturaleza pueden darse *cosas*; pero en la naturaleza no se dan *conceptos*. «Veo cosas rojas» —¿en contraposición a qué? En esas proposiciones ya he hecho uso de los conceptos. «Estoy rodeado de objetos físicos» es una proposición como cualquier otra sobre objetos físicos.

¿Qué sucedería si la gente tuviera conceptos fundamentalmente diferentes de los nuestros? (Una cuestión importante, sobre la que no voy a ser capaz de decir nada inteligente.) Supongamos que una tribu tiene una palabra concreta para cada una de estas cosas: círculo rojo, cuadrado verde, óvalo azul. Sus miembros tienen lo que llamaríamos conceptos compuestos. ¿Compuestos? Sí, por supuesto. «¿No se dan cuenta de la similaridad que hay entre un cuadrado rojo y un círculo rojo?» En lugar de ello podríamos preguntar: ¿no *uti-*

lizan la similaridad? Y eso es posible; hay gente que no tiene conceptos. Hay dos clases de conceptos: algunos más fundamentales, otros no tanto. En matemáticas, muchos conceptos que tienen los matemáticos, nosotros no los tenemos. Pero «objeto físico» es un concepto fundamental.

*

Tomemos palabras que se refieren a objetos físicos tal como se usan en general. Hay montones de nombres genéricos. No podemos valernos sin nombres genéricos. ¿Valernos para qué? (Estamos acostumbrados a los nombres genéricos, pero esto será nuestra mayor defensa.) «Sin ellos lo tendríamos muy difícil; no podríamos hacer muchas de las cosas que hacemos.» Si esto es verdad, ellos son instrumentos para nuestras actividades más comunes.

No hemos formulado correctamente nuestro punto de vista; sin embargo no es absurdo decir que los nombres son indispensables en nuestra vida. Son nuestros instrumentos y, por ello, si hubiéramos de pasar sin ellos, llevaríamos vidas completamente diferentes.

¿Hemos de decir que son comparables a instrumentos simples? Si es así, nuestros conceptos fundamentales se parecen a instrumentos sumamente primitivos. En ese caso, sólo tendrían conceptos fundamentalmente diferentes quienes llevaran vidas completamente diferentes de la nuestra.

Pero lo difícil es no hablar sin sentido. Olvidamos la condición bajo la cual tiene sentido una expresión determinada.

«Estamos rodeados de objetos físicos» (no me satisface).

«Estamos rodeados de sillas, etc.» (me satisface).

Lo primero estaría bien sólo si pudiéramos responder a la pregunta: «¿En contraposición a qué?». «Hay objetos físicos en el mundo» no tiene sentido. Aquí f(a) [en referencia a un objeto físico, KJS] tiene sentido, pero f(x) [en referencia a todos los objetos físicos, KJS] no lo tiene. En el ajedrez se puede hacer un movimiento falso. Sin embargo, «Nunca se ha hecho ningún movimiento correcto» no tendría sentido. Tampoco: «Nunca se ha jugado correctamente».

«No podemos valernos sin nombres genéricos.» Es posible que haya cierto sentido en ello. Tomemos el caso de dos tribus que tienen conceptos diferentes, pero similares en el fondo. Por ejemplo, una de las tribus usa nombres diferentes en diferentes días de la semana. Podemos decir que tienen conceptos diferentes, pero que la diferencia no es fundamental, ya que es fácil traducirlos de un lenguaje a otro.

Pero ¿podemos decir que es lenguaje lo que tiene la otra tribu? El lenguaje tiene ciertas características; por ejemplo, hablamos con la boca, no con la

mano, etc. ¿Qué hay que decidir? Los lenguajes. Lo que hacemos decide qué es lenguaje. Se repiten ruidos de un tipo particular —palabras—. Pero incluso en el sonido de un tordo se repiten series de ruidos.

Tomemos el caso de dar una orden. «No podemos valernos sin órdenes, y en una orden no podemos valernos sin el nombre de un objeto físico.» Pero esto no es verdad necesariamente. En lugar del nombre del objeto físico podríamos decir: «Trae un círculo», y el interesado traería un penique sólo si está en su regazo y ve que es circular. Cuando imaginamos tales cosas hay algo muy difícil: no ser frívolo.

De jóvenes nos enseñaron nombres genéricos de objetos físicos. El hecho de que alguien traiga sillas, etc., si se le pide que lo haga, muestra que un ser humano tiene el concepto de objeto físico. Se ha dicho que las proposiciones sobre objetos físicos han de ser analizadas en términos de *sense data*. Pero el hecho es que hemos sido capaces de aprender a obedecer. «Trae una silla.» Hemos dominado esa técnica independientemente del aspecto que tenga una silla; hemos aprendido esto sin aprender primero otro juego. Si tiene sentido decir que tenemos un concepto de objeto físico, esto es así. Ésta es la técnica que aprendemos, no la otra. Pensemos en el anuncio que habla de mantener limpios los kilómetros de tuberías que hay en los riñones.

Esto no significa que desde cierta posición un niño no pudiera equivocarse al reconocer una silla. Todos nuestros niños han de aprender muy bien la técnica para usar los términos genéricos de objetos físicos. Supongamos que dijéramos, de la gente que tiene un lenguaje de datos de los sentidos, que tiene conceptos fundamentalmente diferentes; en cierto modo esa gente llevaría una vida semejante, pero no utilizaría lo que nosotros llamamos lenguaje.

En un lenguaje en el que no se usan nombres de objetos físicos, pero sí nombres de aspectos visuales, quizá yo tenga que *dibujar* cómo él ve o cómo yo veo las cosas. Aquí hay algo poco claro. Al querer deshacernos de nombres de objetos físicos, lo que conseguimos fueron nombres de aspectos visuales. A los niños se les enseñará mediante libros con imágenes. A un nombre corresponderá un dibujo en perspectiva. Esto resulta poco claro. Pero sólo es así en un sentido. No hay tales nombres en nuestro lenguaje; pero son algo sacado de nuestro lenguaje. Para hacer de ello siquiera un lenguaje, hemos de regresar al lenguaje (al nuestro).

«Sin nombres no podríamos seguir trabajando en nuestra labor de construcción.» ¿Por qué no? Podría suceder, simplemente, que yo fuera capaz de adivinar. Puede decirse que eso no está bien, ya que no se emite ninguna orden. Pero ¿por qué? Puede que se me dé una orden y que yo haga lo correcto.

Esto confunde hasta llevar a uno a decir que las palabras son instrumentos. En cierto modo son instrumentos. Tal como están las cosas ahora, hemos de enseñar el lenguaje. No podemos arreglárnoslas sin él; pero esto es una proposición de experiencia, sin embargo.

25 de enero de 1947

Características gramaticales de los verbos psicológicos: ¿se podría hablar de la justificación de esas características? Los conceptos que empleamos muestran la selección que hacemos, muestran lo que nos interesa. ¿Bajo qué circunstancias diríamos que la gente tiene conceptos que se utilizan, si no del mismo modo, sí de un modo similar: *dolor*, por ejemplo? Decimos: «Cuando el otro tiene dolores, tiene lo mismo que nosotros». Puede que otro pueblo no tenga una idea así. Decimos incluso: «No sabemos lo que otro siente o ve». Ese pueblo justifica su enunciado «Tiene dolores» diciendo que nosotros *suponemos* nada más que los otros sienten o que nosotros sólo pensamos *como si* a los otros les doliera. Nada más fácil que imaginar un pueblo que no presupone que «cuando otro tiene dolores, tiene lo mismo que nosotros». En alemán, inglés, francés, la expresión equivalente a «tengo» se usa en el sentido de que algo tiene una relación particular con mi cuerpo. No hay razón para que el dolor haya de expresarse por medio del auxiliar «tengo». Supongamos, por ejemplo, que la expresión de dolor en primera persona se articulara por medio de algo parecido a un gemido —un expletivo—, y que para «El tiene dolores» utilizaran la misma palabra. Esto parecería antinatural, sin embargo, por una razón obvia; cuando alguien pronuncia la palabra señalando el cuerpo de otro, no sabríamos si dice que tiene dolores en el cuerpo de otro o que otro tiene dolores. Supongamos que «El tiene dolores» se pudiera expresar en términos de comportamiento de dolor. Pero ¿cómo expresarlo si el otro está simulando? Si está simulando se notará por la entonación.

Supongamos que esas gentes no tuvieran idea de que «el otro siente lo mismo que yo». ¿Diríamos que se trata meramente de un asunto de expresión sin importancia, o no? (i) No se inclinarán a tener una filosofía como la nuestra. Quizá no se planteen problemas con respecto al ego. (ii) En *La rama dorada* Frazer dice que hay muchas tribus que tienen la idea de *alma* o de *espíritu*. Es muy extraño que esté tan seguro de ello. Una posibilidad que imagino sería la de conseguir pruebas de que la palabra significa realmente *alma*; por ejemplo, si tuvieran alguna representación pictórica. Para nuestro concepto de alma es realmente importante que pueda representársela de este modo. (Las imágenes

son parte del concepto.) No importa que se trate de una representación tosca. Podríamos decir que nuestro concepto de alma se caracteriza por una representación así. Para otro pueblo puede resultar completamente extraña. (i) Resumiendo: lo que esos pueblos excluyen es: «No se puede saber si otro tiene dolores». Lo que no se excluye es: «No sé si tiene dolores».

HIJAB: Les falta algo que nosotros tenemos.

WITTGENSTEIN: Sí, pero no. No tienen algunas de nuestras figuras. No es que no puedan preguntar: «¿Te duele algo?». Si no pudieran preguntar, entonces serían ciertamente diferentes. A un pueblo así podríamos llamarlo mentalmente deficiente. Puede existir un pueblo mentalmente deficiente así: no sólo individuos, sino sociedades. Simplemente, esas gentes nunca se preguntan, ya que o (a) lo saben, o (b) no les importa un comino lo que otro sienta. He ahí una tribu completamente diferente de la nuestra; que se comporta de un modo ininteligible, podíamos decir. Cualquier expresión que use la tribu (no la mentalmente deficiente, sino la que describimos antes) tiene nuestros conceptos. Quizá no dirías que tienen los mismos conceptos. Consideremos: Puede que no muestren dolor, esto es, puede haber dolor sin que lo muestren. Obviamente, nuestro ejemplo se desmorona aquí. ¿Qué hacemos en el caso de: «Él tiene dolores pero no los manifiesta»? Por lo menos, así parece suceder. Por lo tanto, esa expresión se ha de referir a otra cosa. Pero hemos de formularla, por eso he tenido que introducir un tono diferente.

HIJAB: ¿Esas gentes son completamente semejantes a nosotros?

WITTGENSTEIN: Estás cometiendo una petición de principio.

HIJAB: Conectar la señal con «Tiene dolores» parece introducir la figura.

WITTGENSTEIN: Hasta ahora su lenguaje es completamente traducible al nuestro. Podemos enseñarles inglés por un libro normal de gramática. La diferencia entre ellos y nosotros no se manifestará en diferencias prácticas.

CHRISTIE: ¿No tendrán una figura incluso después de aprender inglés?

WITTGENSTEIN: Cuando aprendan inglés probablemente aprenderán nuevas figuras. ¿Hemos de decir que tienen los mismos conceptos o diferentes conceptos?

GEACH: La respuesta a la pregunta «¿Te duele algo?» podría ser: «Sí, hace cinco minutos me dolía algo». Por eso, no parece que el asunto esté resuelto hasta que no nos ocupemos del pretérito.

WITTGENSTEIN: ¿Cuál es el origen del pretérito para un verbo psicológico? El niño comienza a usar una expresión que se aplica al pasado. Hay un modo en el que cualquier expresión que se enseña, se usa espontáneamente; por ejemplo, el niño cuenta una historia al despertarse y nosotros decimos «tú has soñado».

Si decimos que ellos usan el mismo concepto, entonces ¿qué es lo que caracteriza nuestros conceptos? Sin un complicado aparato de lenguaje no podemos preguntar si a A le duele algo.

En inglés: «Are you in pain?». En chino: «...». (El otro no sabe chino.) La pregunta inglesa no es una pregunta fuera del inglés. Ni una respuesta es una respuesta sin que el otro sepa inglés. No se necesita para ello que uno esté practicando inglés. ¿Puede preguntar alguien sin lenguaje? Ésta no es una cuestión completamente absurda. No diremos que alguien sólo puede enfadarse si tiene palabras. Pero ¿puede uno preguntarse sin palabras si lloverá pasado mañana; o preguntarse sin numerales si hay 100 o 101 personas en la habitación?

El lenguaje desempeña un papel mayor o menor. Pero ¿vale eso en general? Tenemos la idea de que nuestro lenguaje es algo completamente secundario. «Lo único que falta es una expresión.» Pero no es así.

¿Puede ser curioso un animal? Y no tiene lenguaje. Para decir que un animal es curioso necesitamos una complicada serie de circunstancias. Y ¿puede preguntarse un animal sobre lo que sucederá pasado mañana? La curiosidad no es un comportamiento ligado al momento. Sucede lo mismo cuando habla un ser humano. Un ser humano que haya aprendido a hablar ha aprendido a comportarse de un nuevo modo: un nuevo sistema de comportamiento. ¿Puede ganar una partida de ajedrez alguien que no haya aprendido a jugar al ajedrez? El lenguaje es otro comportamiento. Cuando alguien hace un ruido, ese ruido es una expresión de que uno se pregunta algo, etc., a causa del resto de su comportamiento. El resto del comportamiento es relevante sólo si es parte también del lenguaje. Una tribu hace ruidos. Diríamos que convierte determinadas palabras en una determinada pregunta sobre el *estado* de la mente de determinadas personas. Eso es así si corresponde con ello el resto del comportamiento y la ocasión en que se usan las palabras. No sólo eso, los ruidos forman parte del sistema entero del lenguaje. Entonces, esa tribu sí tiene los mismos conceptos.

31 de enero de 1947

Hemos hablado de fenómenos y conceptos. De si habríamos de decir que el uso característico de los verbos psicológicos refleja la naturaleza peculiar del pensar o que el uso característico de esos verbos es la naturaleza del «pensar». Unida a esa cuestión va la de la experiencia del significado. ¿Hay vivencia del significado cuando comprendemos una palabra? ¿Lo que caracteriza a la comprensión de una palabra es la vivencia del significado? La última es

una formulación mejor de la pregunta, ya que muestra que lo que nos importa no es lo que pueda suceder, sino si lo que se supone que sucede es característico o no de la comprensión de una palabra. Wittgenstein ha dicho que el significado de una palabra es su uso.

A uno le gustaría decir: si uno no se limita a repetir mecánicamente las palabras, si uno habla con sentido, el significado es la vivencia que uno tiene. Hemos visto cuán equivocada es esta sugerencia. Pensemos lo que pensemos que es la vivencia requerida, nos vemos inclinados a considerarla inesencial, hasta que al final admitimos el fracaso diciendo que la vivencia del significado es indefinible. Esto muestra que lo que sucede no es importante en absoluto. No que la cuestión no se plantee nunca. De hecho esta cuestión se plantea a menudo en el laboratorio psicológico y allí es importante la figura que a uno le viene a la mente. Cuando decimos que no es importante lo que queremos decir es que no es importante en general.

La idea de que *tiene que* suceder algo diferente surge de un buen número de factores. (a) Se puede pronunciar una palabra fuera de todo contexto y sin embargo pronunciarla queriendo significar una cosa u otra. O (b) se puede decir la palabra «libro» queriendo significar un libro. «Di la palabra "libro" y piensa en una manzana.» Parece que esto no funciona pero sugiere que algo sucede. O (c) sustituir «Por favor, sal de la habitación» por «A B C D». Aunque pronunciemos esas letras con fuerza y en tono imperativo, «A B C D» permanece sin conexión, por así decirlo, con ese significado. O (d) considerar un libro en latín escrito contra el Papa. Todas las palabras comienzan con una P. Cuando se lee, se siente como si se estuviera leyendo un diccionario y se desvaneciera el significado.

Si hablamos de fenómenos que acompañan al decir o al escuchar palabras, podría ser que esos fenómenos tuvieran importancia. Supongamos, por ejemplo, que cuando hablamos o escuchamos escribimos siempre garabatos. ¿Son importantes o no nuestros garabatos? Aunque sin importancia para mi tendero, puede que sean importantes para el psicólogo o para Freud. Pero no se trataría del tipo de importancia que queremos que tengan. Queremos que proporcionen significado a lo que decimos.

¿Qué faltaría a aquéllos que no tienen vivencia del significado? Consideremos:

(i) Es curioso decir: «Di algo y piensa en tal y tal cosa». Si digo «board» y digo que quise significar una tabla de madera, es que vi «bo» con «b» minúscula o que lo pronuncié de un modo peculiar. Esto es, vincularía el significado a una imagen o a una pronunciación, etc... Pero esto no sería interesante. Lo interesante sería que quise significar tal y tal cosa. ¿No sería

trivial, entonces, el primer sentido de significado? De todas maneras, ¿qué son estos dos sentidos de significado?

La palabra «banco» tiene dos sentidos; los dos se nos enseñan. Pero en el caso de «significado», sus dos sentidos —(a) el uso, y (b) lo que sucede— no se nos enseñan. Esto no quiere decir que «significado» no se use en un buen número de sentidos diferentes; por ejemplo, hablamos del significado de las nubes: que significan lluvia, etc. Si hago una demanda o doy una orden a alguien usando una palabra ambigua, éste puede preguntarme: «¿A qué te has querido referir?». Al explicar o al preguntar, nadie tiene necesidad de referirse a ningún suceso.

Si suponemos un pueblo ciego al significado y preguntamos qué echan de menos por ello, podemos estar seguros de que no echan de menos la pregunta «¿Qué quieres significar?». Ni: «¿Qué quieres significar en este caso?».

La orden o demanda «Di tal y tal cosa y piensa tal y tal cosa» es muy poco frecuente.

(ii) El fenómeno de comprender el significado como «en un flash» no es muy infrecuente. Se podría decir que esto muestra, al menos, que la palabra «significado» tiene dos sentidos diferentes: (a) el sentido en el que un significado pasa como un flash a través de la mente, y (b) el sentido en el que se conoce un significado, en el que se conoce el sentido en términos del uso de la palabra. (a) es algo así como una señal de que se es capaz. Pero ¿cómo es eso de que se sepa que se «es capaz»? ¿Es la capacidad para usar una palabra un estado de la mente en el sentido en el que se podría decir que el dolor es un estado de la mente? Es engañoso plantear la pregunta: «¿Cómo se sabe algo?». Parece haber un problema en decir: «Ahora lo sé». «¿Cómo diablos puedo saberlo?» Se podría decir que aquí la palabra «saber» se usa de modo diferente. Supongamos que tales flashes sucedan constantemente: un flash así —«Ahora lo sé»— es la expresión de una emoción. «Saber» tiene dos sentidos: disposicional y ocurrente. El comienzo de la disposición es una ocurrencia particular. «¿Cuándo comenzaste a saberlo?» y «¿Cuándo dejaste de saberlo?» son cuestiones significativas con respecto a «saber» en el sentido disposicional. Y aquí podemos hablar de una duración del conocimiento. Pero «¿Cuánto tiempo se tarda en saber algo?» no tiene sentido. «Ahora lo sé» está en el mismo plano que «Ahora puedo». Por consiguiente, «»Ahora lo sé» no muestra que «significado» se use aquí de otro modo.

*

Doy a alguien una orden: «Ve al banco». Yo quería que fuera al banco del río; pero entonces moví la cabeza, cambié de opinión y quise que fuera al

banco de dinero. Si existe una cosa tal como el cambio de opinión, aquí significado es algo que sucede y el pueblo ciego al significado lo echaría de menos. ¿Hemos de decir que la frase que dije significa una cosa hasta un momento *t* determinado y otra después: y que en ese momento concreto algo sucedió en mi mente? No me gusta este modo de plantear la cuestión. Podría plantearla de otro modo. Supongamos que algo sucede en la mente, como si primero hubiera en ella un dibujo y luego otro. Supongamos que alguien dijera: en aquel momento cambiaron, pues, dos cosas, el significado y la imagen. ¿Es del mismo tipo el cambio de significado que el cambio de imagen? Para responder a esta cuestión preguntemos: «¿No son esencialmente diferentes los estados de la mente *tener dolores* y *saber?*».

HIJAB: No son de diferente tipo. La diferencia entre ellos es sólo de intensidad.

WITTGENSTEIN: ¿No hay ahí algo extraño? Saber no es una vivencia. Fuera la vivencia que fuera no fue conocimiento. Pero ¿qué clase de enunciado es el enunciado que afirma que saber no es una vivencia? «¿Limita ese enunciado la definición de *vivencia*?» Pero así puedo limitar la definición de *ser humano* a Hunt y a Hijab. ¿Qué es lo que limita la vivencia?

Podemos decir de la vivencia, que se tiene una vivencia tras de otra. Se conoce una cosa tras de otra sólo en el sentido de que se aprende una cosa tras de otra. Se puede describir el cambio de vivencia. Pero ¿qué sería describir el cambio en el conocimiento?

Volviendo al cambio de opinión: ¿era el cambio de significado un cambio del mismo tipo? El cambio en el significado parece ser mucho más parecido al cambio en el conocimiento que al cambio en la vivencia? Pero ¿qué sucedió? No hubiera podido responder a esta cuestión hasta el momento en que lo dije; pero sí después. Lo que cambió fue la respuesta que yo hubiera dado si se me hubiera preguntado. ¿Cómo demonios podría decirse sin evidencia alguna lo que *se hubiera* respondido?

¿No ha cambiado nada realmente? ¿O sí habría cambiado algo? Supongamos que algo ha cambiado. El hecho de decir que eso cambia la respuesta, hay que ponerlo al mismo nivel de una teoría del dolor. El subjuntivo en este caso es teórico. La expresión subjuntiva no es ni una vivencia ni una hipótesis. Es una señal.

La intención no es ni vivencia ni pensamiento. El concepto de intención es completamente diferente de los de vivencia y conocimiento. Cuando hablamos de señales vimos cómo surge la expresión de una intención.

En el caso de la intención se puede decir: «Primero tuve la intención de x, luego de y, luego otra vez de x», y así sucesivamente. No así en el caso del conocimiento. Por ejemplo, (no puede decirse) «Primero supe el ABC,

luego los números», etc., a no ser en el sentido de aprender una teoría tras otra.

Los médicos se ocupan del corazón, de la malaria, etc. Los físicos se ocupan de distancias y velocidades. Los matemáticos se ocupan de números cardinales, números racionales y números irracionales. El aspecto de los números es en todos los casos más o menos el mismo. Pero las diferencias aparecen tan pronto como se aplican. ¡Se encuentran tantas cosas diferentes en las matemáticas! Asimismo, las palabras en un diccionario parecen todas la misma. O supongamos también una cartilla infantil ilustrada mediante figuras de hombres, con ilustraciones para uno, dos, soldados, dolor de muelas. Todos los números podrían aplicarse a los soldados, por ejemplo 2, $\sqrt{2}$, $\sqrt{-1}$, etc. Quizá, y sólo de este modo, todas esas cosas —dolor, intención, conocimiento— son vivencias. Quizá esto sea todo lo que hay al respecto.

3 de febrero de 1947

Cambio de opinión, de modo que cuando se me pregunta ahora, doy una explicación que no es la misma que pensaba antes. Aunque esto no significa que haya sucedido algo. «Pero mi explicación cambió porque cambió *algo.*» Supongamos que cambió una imagen. Si en un momento determinado tuvieron lugar dos cambios ¿podemos decir que se trata de un cambio en dos sentidos diferentes? El cambio en el significado puede explicarse por medio de: «Si hubieras preguntado...». Pero hay una diferencia. El subjuntivo no puede *ser* el cambio; es la consecuencia.

En general, esto es, normalmente, el subjuntivo es el resultado de alguna teoría. «Si no hubiera tomado la medicina...» «Si p entonces q.» Si el enunciado hecho en subjuntivo fuera una consecuencia de otro cambio, se podría preguntar: ¿cómo va conectada la explicación del cambio de significado con cualquier otro cambio que esté teniendo lugar? Ninguna conexión bastará. (Explicar y desarrollar.)

Pensar en una figura y decir que lo que cambió fue ella no parece satisfactorio, pero no lo es menos que cualquier otro cambio. Por lo tanto, digamos: cuando hay una figura se aplica una explicación, cuando hay otra figura se aplica otra explicación. Pero ¿por qué? Una figura sugiere una explicación, otra, otra. ¿Y qué?

Esta explicación bastaría sólo si las figuras formaran parte de nuestro lenguaje. Esto será más satisfactorio, simplemente porque evita lo que queremos evitar: una conexión causal. Diré que ver la figura es lo mismo que ver la proposición. ¿Por qué hubieras dicho algo diferente si se te hubiera pre-

guntado antes? No hay respuesta. La proposición misma es la expresión del cambio, no es representativa del cambio de experiencia.
GEACH: «Yo tendría si se me hubiera preguntado» es una expresión; «Él tendría si se le hubiera preguntado» es una hipótesis. Si se ha de confiar en la palabra de una persona ¿por qué no decir, entonces, que esto es una vivencia?
WITTGENSTEIN: Como es bien sabido, en filosofía no habría que introducir nuevas palabras. Cuando se introduce una palabra nueva en filosofía, se puede estar más o menos seguro de que la persona que la introduce no tiene nada que decir. Pero éste es un caso en el que se hace necesaria una distinción. Hijab dijo en la última clase que el conocimiento es una experiencia menos intensa que el dolor. Le critiqué. Quizá Hijab tenía en su mente «Todo el tiempo era consciente de mi inferioridad» o algo parecido. «Consciente de» suena como conocimiento. Pero porque conozca el alfabeto no diríamos que soy consciente de él todo el tiempo. El conocimiento no es un estado de la mente. Pero *ser consciente de* no está lejos de ello; está conectado con ello y uno se inclinaría a llamarlo un estado de la mente. Nota: con ello no estamos diciendo que fuera correcto hacerlo.

Supongamos que estoy aprendiendo un nuevo lenguaje y practicándolo. En inglés no existe una actividad como el saber. Pero en ese lenguaje, saber es una actividad, de modo que «lo estaba sabiendo» significa «lo supe y lo estaba usando». Sin embargo, en tal caso hay que hacer una distinción entre «saber»

(i) en el sentido de saber el ABC,
(ii) en el sentido de *ser consciente de*,
(iii) en el sentido de *hace uso de*.

«Clarifiquemos la nomenclatura.» Cuando hacemos distinciones, no hacemos distinciones como en botánica. La distinciones que hacemos son distinciones entre categorías.

Aquí hay una diferencia que hemos de aclarar, pero no podemos hacer lo que los filósofos gustan de hacer, decir que eso es indefinible, etc. Por ejemplo, «Las relaciones no existen, sólo subsisten». Esto lo dicen como si estuvieran mirando colores, comparándolos y diciendo: «No, ése no, algo parecido a ése». Hemos de hacer algo como decir: «En el ajedrez el rey hace tal y tal cosa». No que yo sea capaz de hacerlo.

¿Cuál es la distinción que hemos de hacer? En un caso, el cambio podría haberse descrito mediante un cambio de figura. En el otro caso, «Podría haberlo dicho si me hubieras preguntado», uso el subjuntivo. Pero ¿por qué he de usar el subjuntivo? ¿Es esencial o inesencial el uso del subjuntivo?

¿Qué es lo esencial en la expresión del significado? Algo esencial es que damos una explicación del significado. Por ejemplo, alguien dice «apple». Yo no sé inglés. Pregunto: «¿Qué quieres significar con "apple"?» (Esto no estaría conectado con una experiencia.) En nuestro caso, explicamos un cambio de experiencia mediante la explicación del significado de palabras. La explicación de palabras se enseña independientemente de una experiencia. Para explicar un cambio de opinión usamos dos explicaciones de palabras. ¿Es esencial que usemos explicaciones de palabras?

Lo subjetivo no necesita ser esencial, por eso formulamos una pregunta directa. La respuesta fue una expresión, en tanto que opuesta a una hipótesis. Al hacerlo, tuvieron lugar dos explicaciones de palabras. ¿Son esenciales esas explicaciones o se deben a un mero capricho? Como si dijera: «Las manchas en la pared se parecen casi a su cara». Aquí no es esencial decir eso. Comparemos lo siguiente:

(i) Hoy he visto a Hijab con los ojos de mi mente.
(ii) Después de mirar al sol tuve una imagen parecida a la cara de Hijab.

En el primer caso no se puede hacer la pregunta «¿Estás seguro?». No es que primero haya una figura y luego se interprete. En el último caso tenemos una interpretación.

En este sentido se plantea la cuestión de si son esenciales las explicaciones del cambio de significado, suponiendo que entren dentro de la expresión del cambio de opinión. ¿Son la expresión misma? Si lo son, ¿no es correcto, entonces, que tracemos una línea divisoria aquí entre cambio de experiencia y cambio de significado?

Al describir las imágenes puedo hacer uso de cualquier interpretación. Estarían al mismo nivel que el garabateo. No importa si suceden o no.

Para describir el significado es necesario tener la explicación del significado.

*

Llámeselo como se lo llame, hemos de hacer esas distinciones. Tenemos dos expresiones: (i) la descripción de una imagen visual (una descripción al modo en que podríamos describir una imagen accidental); (ii) la descripción de una imagen: «Vi el Barclay's Bank con los ojos de mi mente». En este caso no tiene sentido preguntar si es verdad. Ya no podemos sustituirlo por una figura, por muy exacta que fuera.

Otra expresión diferente todavía es la que hace uso de una explicación.

Quisiera dar ahora una razón para evitar la palabra «experiencia»: para intentar evitar la idea de que nuestra expresión es una descripción del contenido de nuestras vivencias. Pues lo que sigue a esa idea es que hay una figura privada, íntima, que puedo describir (por tanto, una imagen dentro de mí). La idea de introspección va unida a la creencia de que nuestras expresiones son descripciones del contenido de la vivencia. Parece que hay diferencia entre la descripción de mi imagen visual en tanto puede ser devuelta por una figura, y una descripción de mi imagen visual como la cara del Sr. Hijab.

*

Geach dijo en la clase anterior que no podemos preguntar acerca del saber: «¿Cuándo comenzó?, ¿cuándo acabó?», etc. Podemos hacerlo en el caso del dolor. Pero intención no es lo mismo que saber. Lo que quiere decir que se trata de categorías diferentes.

Existe la categoría de «ser capaz de»; «saber» es una potencialidad. Buscábamos un nombre para una categoría. Con llamarla así no se consigue nada, a no ser que se diga que x, y, z son potencialidades. Esta clasificación es una clasificación gramatical como: (a) tierra, agua, hidrógeno (sustancias) o (b) kilogramo, metro, segundo (medidas). Así, en psicología podría haber un capítulo sobre potencialidades. La intención no sería una potencialidad.

*

¿Cuál es la descripción del contenido de nuestra experiencia? La gente habla del contenido de la conciencia. «Lo único real es el contenido de mi conciencia en el momento.» ¿Qué es eso? Vista, oído, memoria —pero ¿qué es la memoria? Aquí la gente utiliza una imagen que le ronda a uno la cabeza. Imagen-sonido, como en el cine. También puede incluirse el pensamiento. En cierto sentido, también la creencia; aunque en otro sentido sea una potencialidad. ¿Por qué en un caso así se clasifican juntos el dolor y lo que se ve? ¿Qué hay en contra de clasificar juntos vista, oído, etc., y memoria? La técnica de uso de dos palabras, (i) «Hijab» (esta cosa) y (ii) «$\text{Hijab}_{(x)}$» (un aspecto particular de Hijab): la técnica de uso de la palabra «Hijab» es diferente de la técnica de uso de la palabra «$\text{Hijab}_{(x)}$». Lo que llamo «contenido de experiencia» tiene que ser algo a lo que se aplique una técnica que no se aplique a una palabra para un ser humano.

«El Sr. Hijab no puede ser el contenido de conciencia. Pero $\text{Hijab}_{(x)}$ puede serlo.» ¿Qué clase de distinción es ésta? Una gramatical. ¿Por qué Hijab no puede ser el contenido de conciencia? También esto es gramatical.

¿O es que Hijab es demasiado sólido y no espectral? Eso es verdad, pero no lo es todo. Lo que se ve en un cine no es espectral y sin embargo es contenido de experiencia. «De lo único que se puede estar seguro es de lo que se puede introducir en una figura.» Esto no es verdad. Pero ¿por qué se siente siquiera así?

A la cuestión «¿Qué ves?» puedo (i) responder «Al Sr. tal y tal», o (ii) dibujar una figura. En este último caso lo único que conozco es una figura, y no que se trata de la figura del Sr. tal y tal. La distinción que hacemos es obvia. Desarrolla un caso que ya conocemos. Cuando es dudoso si lo que veo es un árbol, dibujo un árbol.

Tomemos el caso del dolor, por ejemplo. Supongamos que damos un nombre a una sensación que pudiera representarse en una figura. ¿Cómo aplicar esto al dolor? En el caso del dolor no hay dos casos como en el caso de Hijab y $\text{Hijab}_{(x)}$. El dolor no es como Hijab. Es, más bien, como una mancha de color. Uno es una manifestación y el otro una especulación sobre la causa de la manifestación. Puede que yo especule sobre causas, o puede que no lo haga.

Tenemos la idea de un árbol genealógico. Primero habríamos de comenzar con manifestaciones, manchas de color, etc; y ocuparnos después de objetos físicos. Pero en realidad no aprendemos así. Aprendemos de otro modo: el Sr. Hijab ha de estar en la cúspide del árbol genealógico y después viene el juego con las apariencias; y, curiosamente, con las apariencias, el dolor, aunque no tiene antepasado en el lenguaje sobre objetos físicos.

Supongamos que decimos que Hijab no es asunto de especulación, sino de suposición. Esto no puede ser. Se trata de una fascinación por una analogía. Primero tenemos un modelo y luego queremos encajarle algo. Se trata de la fascinación por un paradigma.

Imaginamos que las sensaciones de color, dolor y sonido son algo así como cosas diferentes que tenemos en una caja. Miramos dentro y decimos: «Esto es sonido, dolor, etc.». Esto no tiene sentido.

Hay algo correcto y algo incorrecto en clasificar sonidos y aspectos visuales junto con el dolor. Si al mirar el color, etc., como si fueran cosas dentro de una caja, reconocemos algo similar, nos inclinamos a decir que *son* similares. Pero hay que justificar la inclinación. (Y la justificación tiene que ser semejanza conceptual.)

Pero si uno no se inclina a pensar así, se inclina a algo como lo siguiente: Imaginemos un cine en el que no sólo hay experiencia visual y auditiva, sino también táctil, además de otras experiencias. ¿Qué tienen en común dolor y sensación? También nosotros tenemos un sentimiento.

[No queda claro de qué va esto —KJS.]

7 de febrero de 1947

En nuestro ejemplo de cambio de significado introdujimos al lado el cambio de imagen para mostrar que la diferencia entre los dos cambios era una diferencia de tipo. No es tan fácil mostrar de qué diferencia se trata. Pero una vez que la diferencia se mostrara, todos la aceptaríamos. Aquí se produce un descubrimiento, que consiste en recordar lo correcto en el momento correcto.

Estaría bien tener una nomenclatura psicológica para las categorías psicológicas. «Comprender», «ser capaz de», pertenecen al mismo grupo o categoría; «significar» o «tener la intención de» a otro grupo.

Cambio de imágenes →/es [7] cambio de experiencia. Cambio de intención ←← no es [8] cambio de experiencia. ¿Cuál es la diferencia? Aquí tenemos una diferencia de categoría. No se la encuentra mirando a los fenómenos. ¿Cuál es la diferencia? Hay una diferencia obvia. La intención es intención de hacer tal y tal cosa. La explicación del cambio de significado incluye la explicación de los significados. Esto es característico al respecto. Pero este relato de la diferencia elude la cuestión. ¿Qué es lo interesante con respecto a un cambio así? Lo interesante son las consecuencias interesantes; que pueda sacar diversas conclusiones, aunque el cambio pueda ser interesante o pueda no serlo. Por ejemplo, puede ser únicamente que primero haya pensado que habría de servirme roastbeef y después pensara que habría de servirme estofado. Pero un cambio puede ser tal que el dinero y la vida dependan de él en un tribunal de justicia.

¿Cómo se puede estar en un momento en un estado de opinión y luego en otro? El cambio de opinión se explica porque una explicación se mantiene hasta cierto momento y después vale otra. La dificultad parece desaparecer si se dice que el cambio de imágenes explica esto. Pero la cuestión es: ¿qué conexión hay entre el cambio de explicación y el cambio de imagen? Si se hace esta pregunta, se estanca uno.

En este caso, la pregunta «¿Cómo se puede?» se debe a una comparación con el caso de la imagen. «¿Cómo se puede?» siempre establece una comparación. ¿Qué es lo que hemos de cambiar? Hemos de cambiar la comparación. Pero para hacerlo hemos de profundizar bastante, de modo que la comparación no se produzca. El cambio hay que hacerlo en: «¿Cuál es la descripción del estado de la mente?».

El ejemplo de «tener una imagen» y «cambio de imagen» podría ser igualmente el de percepción y cambio de percepción. [Esto es, la imagen

[7] Implica o es.
[8] No implica o no es.

podría reemplazarse por una figura (KJS).] El otro caso (cambio de significado) es similar al cambio de intención. Si los seres humanos no reaccionaran de ese modo, no preveríamos que quieren algo.

¿Hemos de decir que el cambio de significado[9] es una experiencia? Esta es una pregunta ingenua. No gustaría decir sin más que «Iba a decir» es una experiencia. Todo el interés de la pregunta: ¿por qué queremos decir esto? y todo el valor de lo que decimos es que sugiere algo. Hijab habría dicho que esto es experiencial. Lo que mueve a Hijab es que alguien que dice «Voy a» no saca conclusiones, no hace una hipótesis, ni se le puede preguntar «¿Estás seguro?». Pero queremos distinguir esto de algo así como informar de que se tiene una imagen. ¿Cuál es la diferencia?

Supongamos que alguien dice: «Iba a decir tal y tal cosa». ¿Cómo sé que no está hablando de una imagen? Su reacción será diferente, o su interés será diferente, según esté hablando de una imagen o de una intención. Su reacción no es necesario que contenga «Iba a»; pero sí «tal y tal cosa», por ejemplo: «¡Vete al infierno!» ¿Pero ¿qué es eso? ¿Vio escrito «¡Vete al infierno!»? ¿O vio el infierno? Dijo: «Iba a decir». ¿Cómo puedo saber lo que está haciendo? La pregunta puede hacerse de esta forma: ¿tuvo una experiencia o no? Si sólo se trataba de una imagen, eso no es más que información sobre él. Si se trataba de una intención, se siguen diversas consecuencias; entonces sería un insulto. El interés es diferente.

Supongamos que él expresa la intención y tiene una experiencia mientras manifiesta la intención. Pero la intención es la que dura, no la experiencia. «Pero también la experiencia puede que dure; por ejemplo, ¿no puede ser que alguien, que desde hace cinco minutos tiene intención de dejar la habitación, se haya visto a sí mismo todo el tiempo abandonando la habitación?» Nos inclinamos a replicar: «¿Por qué diablos habría de hacerlo?». «Pero ¿cómo sabes que esa gente no se refiere a la imagen?» No hay razón para pensar que la imagen continúa. La señal es diferente.

[9] «Change of meaning» = «cambio de significado» o «de significar». Como se habrá notado desde hace tiempo, el castellano no recoge el matiz que interesa: cambio en lo que se quiere significar, en aquello a lo que se quiere referir uno; cambio en el propio querer significar o querer referirse a algo. Se habrá notado también, especialmente en este contexto, la ambigüedad relativa de la palabra «experience» (experiencia, vivencia), a la que ya nos referimos al principio. Si la traducimos por ambos términos, casi al azar, es para resaltar y defender la amplitud del campo semántico de experiencia, por una parte, y para evitar, en lo posible, los matices subjetivistas de la de vivencia, por otra. Muy wittgensteiniano: para que esas palabras signifiquen al unísono (aisladas no lo consiguen, en castellano) lo que significan (referidas a la propia inmediatez o «interioridad» de toda experiencia, como vivencia) es bueno usarlas indistintamente muchas veces. En cualquier caso, así lo hacemos siempre en estos contextos del «alma» o de la mente. «Experiencia» no tiene por qué reducirse a «experiencia de los sentidos» o a experiencias raras, que también, en el fondo, en ambas acepciones, son vivencias. (Un caso paralelo al de «feeling»: «sensación» *o* «sentimiento», sentir en general.) *(N. de los T.)*

«Pero él podría estar refiriéndose a una imagen que tiene cuando tiene una intención. No es posible preguntarle, porque no puede expresarse bien a sí mismo.»

*

Supongamos que el Dr. Malcolm dijo: «Voy a abandonar la habitación dentro de cinco minutos» y dice ahora que vio una imagen todo el tiempo antes de salir, y que no es un mentiroso. ¿He de decir que su intención fue una experiencia? ¿No sería como decir que conozco el alfabeto y tengo siempre ante mí «a, b, c»? ¿He de decir que se trata de algo peculiar?

Supongamos que alguien dice: «Tengo la intención de, tengo la intención de, tengo la intención de...». Supongamos que dice después: «Ahora no tengo la intención de, ahora no tengo la intención de...». Esto sería algo muy raro. Parece que él estuviera esperando el cambio de intención. Si alguien hiciera eso, normalmente yo no lo entendería en absoluto.

*

Supongamos que después de declarar una intención tuviéramos la costumbre de alzar la mano y mantenerla así hasta que la intención se hubiera llevado a cabo o cambiara. ¿Cómo difiere esto de una expresión de una experiencia? Él puede decir: «No volví a pensar en la mano alzada».

¿Qué caracteriza el tener una imagen? ¿Cómo sé yo mismo que algo es una imagen, no una intención? ¿Cómo se aprende de hecho el juego de lenguaje: «Tengo tal y tal imagen»? Esto se aprende en casos en los que la intención no es cuestión alguna. Antes de aprender eso hay que aprender el uso corriente de «ver». Primero aprendemos esto y luego, en el caso de la intención, podemos decir si tenemos una imagen o no.

¿Es posible expresar la intención sin comprender la pregunta «¿Por qué?»? Cuando los niños aprenden, aprenden un juego incompleto; «¿Por qué?» viene después. Como con un ovillo de lana: habrá dificultades si comenzamos por el final equivocado.

En el caso de lo que normalmente llamamos estado de la mente, imágenes, percepción, experiencia, eso quiere decir, entre otras cosas, que puede haber un [grupo/KJS] amorfo... La expresión es, en general, algo que tiene duración. En el caso de la intención, es importante que «Tengo la intención... etc.» fuera una parodia. «Ahora veo un disco rojo ante mí.» Podríamos inclinarnos a preguntar: «¿Todavía lo ves?», pero no «¿Tienes todavía la intención?» porque el interesado puede que preguntara entonces: «¿Por qué

diablos no habría de tenerla?». Habría muchas observaciones oportunas, pero lo difícil es hacer la mejor. Por ejemplo, una imagen interfiere en la percepción, pero una intención no lo hace; los pensamientos, sin embargo, pueden hacerlo. Pero hay una diferencia importante. Lo que entendemos por intención no es un pensamiento ni es pensar. La *expresión* de una intención es un pensamiento, pero una intención no es un pensamiento.

¿Tiene velocidad un movimiento en el ajedrez? Se podría decir: «Un movimiento en el ajedrez no ocupa un tiempo definido». Es algo así como una geometría diferente.

*

No hay que confundir la intención con el pensamiento de ir a alguna parte. ¡Qué confusión! ¿Tantas cosas al mismo tiempo? Supongamos que en una partida de ajedrez movemos una pieza del cuadrado x al cuadrado y. ¿Se está haciendo, entremedias, el mismo movimiento? Esto es como comparar pensamiento e intención. En esto, la intención es como el saber o la creencia. Esto es, no interfiere con la percepción.

10 de febrero de 1947

¿Qué clase de distinción quiero hacer? Cuando distinguí entre intención y experiencia, lo que distinguía eran conceptos y no fenómenos. No es la clase de distinción que he hecho entre buena memoria y mala memoria. «La intención no es un pensamiento» es una definición. «Quiero ir al cine» es *pensar en* una intención. *Tener* una intención no es pensar eso. Lo que necesitamos aquí es un cierto número de palabras diferentes para un número igual de ideas diferentes. «Tener una intención» también es diferente en categoría a «tomar una decisión». («Broncear» puede que signifique «ponerse moreno» y no «ser moreno».)

*

Al distinguir entre intención y experiencia, no definí en absoluto la experiencia. Pero me referí, sobre todo, a la experiencia de los sentidos y a la imaginación. Hay una inclinación a decir que ambas son estados de conciencia; eso no es tan fácil en el caso de la intención.

*

La última vez hablamos de por qué no se es consciente siempre de una intención. Pero la cuestión sería más bien: «¿Consciente de qué?». Somos conscientes de la experiencia de los sentidos o de cosas semejantes. Supongamos que alguien escucha una mala noticia: la depresión y una intención de visitar a tal y a tal persona comienzan al mismo tiempo. Nos inclinamos más a decir de la depresión que es una experiencia de los sentidos.

¿Qué es lo característico de los estados de conciencia? «Sentir calor y frío» se usa de modo diferente a otra experiencia sensorial o enunciado sensorial. Es como si la temperatura estuviera más estrechamente relacionada con objetos (piénsese, por ejemplo, en el mármol artificial y el mármol real; el mármol real es frío y el artificial no lo es tanto); de modo semejante, sentir dolor está más estrechamente unido con objetos. Supongamos que alguien dice: «La experiencia de los sentidos es una experiencia por la que llegamos a conocer un objeto físico». Eso suena como si *sucediera por casualidad* que se lleguen a conocer objetos físicos por experiencia. No, no quiero decir eso. Lo que digo es lógico. Las impresiones de los sentidos tienen duración. La experiencia de los sentidos —al contrario que la intención o la creencia— está relacionada con lo que llamamos observación, estar despierto, escuchar, dolor.

*

La última vez me expresé equivocadamente. Hablamos una vez de señales: señal de dolor, señal de intención, etc. No hay necesidad de compararlas porque sus usos son diferentes. Ni siquiera se plantea la cuestión de si el otro es consciente todo el tiempo. El cese del dolor, la continuación del dolor, tienen consecuencias. Aunque se intenta decir que son incomparables, sin embargo el hablar de ellas le confunde a uno y ello hace que se las vea más comparables de lo que son. Podemos comparar conceptos psicológicos con conceptos de número. Puede ser que tengan en común propiedades formales (propiedades como la asimetría en la primera persona del singular del presente), sin duda, pero podría ser que fueran sustancialmente diferentes.

Esto puede ponerse de manifiesto mediante la paradoja de Moore. De acuerdo con la paradoja de Moore tiene tan buen sentido decir «Creo que llueve, pero no llueve», como decir «Creí que llovía, pero no llovía».

*

Pueden aceptarse tales cosas, pero no afirmarse. El hecho de que se trate de una paradoja para nosotros, muestra que ahí existe cierta falta de claridad.

¿Es extraño que me fije en la paradoja? ¿Qué importancia tiene? ¿Qué hemos de hacer con ella? Se quiere buscar una solución. ¿Cuál es la solución?

*

Cuando topamos con una paradoja así, es que algo no está bien en nuestro sistema de archivación. Si se trata de una cuestión lógico-formal, hemos de evitar una paradoja. Podemos inventar una notación en la que no aparezca ninguna proposición que no pueda ser afirmada; es decir, algo que nunca pueda ser afirmado (lógicamente) no es una proposición. La ventaja de reemplazar esta proposición por otra, de modo que no se plantee el problema, es que se la puede introducir en el sistema de proposiciones, asignándole un lugar en él, mientras que aquí no encaja.

*

Supongamos que alguien dice: «Creer algo es un estado de la mente; y el hecho de creer se encuentra por introspección. Que creo, se observa de un modo, y que llueve, se observa de otro». Esto muestra que considerar la creencia como un estado de la mente es una noción completamente engañosa.

Podría sugerirse un tipo de solución como el siguiente: «Creo tal y tal cosa» es una especie de aserción de que tal y tal cosa es el caso. Pero si es así ¿por qué utilizar una expresión verbal como «creo»? Se podrían escribir proposiciones matemáticas y utilizar un signo (el signo de aserción de Frege y Russell). De modo semejante, se podría tener un signo de aserción para datos de los sentidos. Pero ¿y «yo creí», «él cree», «él creyó»? Esto es, de nuevo nos enfrentamos con la asimetría. ¿Podríamos construir un verbo asimétrico? «Él creyó» es el pretérito de «él cree»; los criterios para ambos son las reacciones ante la conducta del interesado. Si es así ¿no podemos imaginar el caso de un verbo semejante, en primera persona del presente de indicativo, en el que «yo creo» se siga de la observación de mi propia conducta?

Supongamos ahora que decimos que las expresiones «Parece que él cree» y «Parece que yo creo» son simétricas. Nadie dice «Parece que creo». Pero puede encontrarse un uso para ello. Yo utilizaría mi propio comportamiento como guía. En ese caso nos recordamos de deseos inconscientes.

Para formular de otro modo el ejemplo: Supongamos que en ese caso uno hubiera de juzgarse a sí mismo como se juzga a sí mismo en el pasado. ¿Qué sucedería con ello en el tiempo verbal del presente? Habré de observarme a mí mismo: lo que digo, lo que hago, etc. Pero si se usa el verbo «creer», hay que usarlo como se usa de ordinario.

Supongamos que alguien me hace un informe, en el que ha de decir también lo que cree que va a suceder. Pero en el lenguaje de su informe no usa «Creo que...»; dice «tal y tal persona va a...» o «tal y tal cosa va a...» con un cambio de tono, etc., para expresar sólo creencia y no certeza. *Yo* digo «él cree...» y utilizo criterios de veracidad, etc. referidos a él. Pero ¿puedo usar «creer» en mi caso como lo hago en el suyo? «¿Por qué habríamos de poder hacerlo? Lo sabemos muy bien.» Pero ésta no es la cuestión. Buscamos un verbo en el que la primera persona se use de modo semejante a como se usa el verbo en tercera persona. Con lo que más nos podemos acercar a ello es con «Creo inconscientemente». «Creo inconscientemente» puede ser de gran importancia para predecir lo que yo probablemente haría. Sugiere que estoy observando un escrito automático hecho por mí mismo (del que no soy consciente).

*

La paradoja aparece incluso en «Llueve y creo que llueve». Así también, «Ahora estoy diciendo la verdad» o «Ahora estoy mintiendo». En un caso se genera una paradoja, en otro no. Pero ambos son paradójicos.

*

MALCOLM: Supongamos que se muestra una luz verde cuando alguien quiere mostrar confianza en lo que dice, y una luz naranja cuando quiere mostrar que él mismo no es de tanta confianza. Las luces no dicen nada sobre el estado de la mente, sino sobre la calle.
WITTGENSTEIN: Pero, cuando dices que «no dicen nada sobre el estado de la mente» ¿con qué estás comparándolo? «Llueve», dicho con inquietud, es algo parecido a un estado de su mente. O «Llueve», dicho sin inquietud, quiere decir «Me parece bien que llueva».

¿Y qué decir con respecto a «Apuesto a que va a llover»? «Apuesto» no significa «Estoy apostando» de hecho. «Apuesto que va a llover, pero no lloverá» es una paradoja. Pero no: «Estoy apostando que va a llover y no va a llover».

*

El uso de la primera persona —«creo»— no describe un estado de la mente, pero el de la tercera persona, o el de la primera en el pasado, sí. «Malcolm cree...», es decir, «Él haría...». Si puedo hacer una hipótesis así sobre Mal-

colm ¿por qué no en mi propio caso? El único caso análogo sobre mí mismo es la creencia inconsciente. No necesitamos preocuparnos por ello, porque es parecido a «Actúo como si...». ¿Por qué tiene esto tan poco interés o ninguno?

Sucede muy a menudo que predigo mi acción de dos modos completamente diferentes: (i) expresando una intención, y (ii) haciendo una hipótesis.

Intención es predicción, pero no hipótesis. «Tengo la impresión de que voy a hacer tal y tal cosa» es una hipótesis. Así sucede con el dicho del emperador de Austria: «Verá Usted cómo él llega a conseguirlo —el título».

«"Creo" y "Parece que creo" son del mismo tipo, a saber, del tipo de "Tengo la impresión de que voy a hacer tal y tal cosa".» Tonterías; esto no es como (i) ni como (ii) de arriba.

Introduzcamos ahora la pregunta «¿Crees (en el sentido ordinario, como arriba, no inconsciente) que va a llover?». Supongamos que estuviera interesado en sus reacciones: en su búsqueda del impermeable, etc. De ello podría deducir que cree que va a llover. O podría preguntarle: «¿Crees que va a llover?». Estos son casos en los que se podría decir: «Parece que no confío en esa persona».

Supongamos que he hecho un escrito automático. Alguien pregunta: «¿Lloverá?». Digo: «Sí, lloverá», pero escribo: «No, no lloverá». Podría suceder que lo que escribí fuera más importante porque posibilitara conclusiones más importantes. Pero ¿qué es lo que caracteriza a la escritura automática? ¿Que podría sorprenderme por lo que escribo, pero no por lo que digo? Supongamos que he hecho unos cuantos escritos automáticos. Los miraría como haría con expresiones de otro cualquiera.

¿Qué he de decir de los escritos automáticos de otra persona?

14 de febrero de 1947

Puede que la paradoja parezca (sólo) de moderado interés, pero es extremamente importante. Queremos encontrar la auténtica primera persona del singular. Que alguien cree, lo sé por lo que hace. Que creo, no lo sé por lo que hago. Esta diferencia puede que sea trivial.

Pero el problema realmente es: ¿qué sabemos acerca de lo que sucede dentro de él? Desde el comportamiento, que es expresión de la creencia, concluimos acerca de otro comportamiento. ¿Por qué no habría esto de aplicarse a mí? ¿Por qué no saco conclusiones de mi conducta? Normalmente no lo hacemos, aunque alguna vez sí. Pero aunque lo hiciéramos un día

entero —esto es, hacer introspección y sacar conclusiones— no importaría. Es interesante que no importara.

«Digo que va a llover, luego creo que va a llover.» No hay infinitivo del verbo inglés «can»; (supongamos) igualmente que no hubiera primera persona del singular de «creer» y que entonces dijéramos: «Probablemente lloverá». La paradoja de Moore *es* paradójica.

«Lloverá; yo creo que no lloverá» —aquí no se presta atención a «yo».

Él dice que lloverá —en este caso prestamos atención al cielo. Él cree que no lloverá— le prestamos atención a él.

*

Para tener un uso análogo en la primera persona, he de observarme a mí mismo. Alguien podría decir que no es necesario, pero ¿quién diría eso? Si saco conclusiones importantes de lo que él dice y hace, él saca conclusiones de lo que yo digo y hago. ¿por qué entonces yo no habría de sacar conclusiones de lo que yo digo y hago?

Supongamos que Kreisel mira dentro de mi dormitorio. Yo digo: «Aha, quiere curiosear en mi cajón para ver si hay dinero». ¡Nunca digo eso cuando yo mismo miro dentro de mi dormitorio! ¿El motivo? Nunca pienses en el motivo —éste es un hecho importante.

Puedo observar los andares de X sin molestarlo, pero no así los míos: (puesto que entonces) los andares que observo serían *los andares que estoy observando*. No observo los movimientos voluntarios de otro como observo los míos. Haría muy bien si mirara a éstos de modo completamente diferente al usual. ¿Por qué no observar nuestros propios movimientos voluntarios? Por supuesto, no los observamos precisamente porque son voluntarios.

*

No los observamos. Pues tenemos la idea de que observamos nuestra voluntad, que es la fuente de nuestros movimientos voluntarios. James dice que primero imaginamos y luego actuamos. Supongamos que digo, levantando la mano: «Mira, está subiendo». Decir como respuesta «Estás haciéndolo tú mismo» no es respuesta alguna. Es correcto decir: «Mira, la mano se mueve en un círculo exacto», pero no es correcto decir: «Mira, la mano se mueve en un círculo».

Esta paradoja va unida a la actividad voluntaria e involuntaria, a la intención, y (al hecho de) que la intención es una predicción —no una predicción basada en una hipótesis.

En la precognición lo más importante es la intención. «Cuando aplaudas con tus manos, levantaré yo la mía». Esto no es intención, sino precognición. Es parecido al caso en el que alguien predice a partir de reportajes de prensa, pero yo, que estoy en el Ministerio, predigo por información de dentro. Yo conozco los resortes.

Eso vale también en el siguiente caso: supongamos que entro furtivamente en el dormitorio y se me pregunta: «¿Vas a husmear en el cajón?». Si digo «No», no me baso en una observación de mi propia conducta. Y si es la otra persona la que me responde, no lo hace observándose a sí misma.

Supongamos que observo la escritura automática de otro y saco conclusiones. Supongamos que saco la conclusión: «Voy a robar un reloj». Pero ¿no puedo hacer algo al respecto? Supongamos que se trata de una sugestión post-hipnótica. Si alguien me conociera, sabría quizá que iba a abrir la puerta. Si él me lo dijera, sería diferente.

Supongamos que de su escritura automática él saca la conclusión de que no cree realmente tal y tal cosa. Eso es importante si tiene consecuencias.

¿Qué es lo que hace subconsciente la escritura subconsciente? Tenemos una especie de figura. Lo importante es que la miro y digo: «¡Esto es lo que he escrito! Tiene que haber alguna razón para ello». Normalmente, no hago lo mismo con lo que digo después de algún tiempo. Supongamos que tenemos un verbo en primera persona, similar a otro en tercera persona. «Llueve y lo creo.» Una de las razones para «Creo que llueve» sería que lo digo.

*

El hecho del mentir: Digo que creo que va a llover, y miento. El hecho de la intención de mentir explica que no tengamos ese tipo de verbos que estamos intentando construir. ¿Qué sucede si una persona dice «Lloverá» y no lo cree *ella misma*?

¿Lucho ahora contra imposibles? ¿Se trata de algo que, si no me vence, al menos trata de hacerlo? Supongamos que me vence: ¿hasta dónde hemos llegado antes de quedar estancados? Estamos en *esa* parte de la actividad de un matemático previa al cálculo: en el momento de introducir un nuevo concepto. Estamos intentando dar una nueva forma de descripción, intentando sustituir una forma de descripción de los fenómenos por otra. Esto sucede así, no porque la nueva forma sea mejor, no para suplantar a la antigua, sino para clarificarla.

En cierto modo, esto se consigue introduciendo una nueva nomenclatura, como hicimos antes. Nada puede forzarnos a admitir que algo sucede al mentir —por la simple razón de que no se trata de una admisión. Si al decir «algo

sucede» lo que queremos es distinguir entre «Estoy mintiendo» y «No estoy diciendo la verdad», es verdad. Nuestro interés es: el mentiroso sabe que está diciendo algo no verdadero. Pero no vamos a decirlo. No significa nada en absoluto. Se trata de un enunciado gramatical. De lo que se trata es de «Sé que estoy mintiendo», aunque no en sentido gramatical. «Cuando alguien miente, siente que lo está haciendo.» ¿Lo siente o no? Lo siente algunas veces. O se trata de algo irrelevante o tenemos que recurrir a un sentimiento específico. En cualquier caso, a todos se nos ha enseñado «mentir» sin referencia alguna a un sentimiento. ¿Qué sería enseñar una palabra en conexión con sentimientos? Tomemos, por ejemplo, «ir a ponerse enfermo». Un ítem del árbol genealógico son los sentimientos. ¿Qué es lo característico de los sentimientos? ¿Cómo se le enseñan a un niño? En cierto contexto al niño se le pregunta: «¿Estás enfermo?». Así es como se le enseña. Pero ello podría ir conectado con un sentimiento; no podemos hablar así en modo alguno. ¿Cuáles son los criterios característicos? El árbol genealógico (incluye) impresiones de los sentidos. No es absurdo decir que éstas nos proporcionan conocimiento. Pero es absurdo decir que la experiencia de los sentidos es nuestro maestro. Tenemos una forma vaga de conectar unas experiencias con otras; poblamos el espacio de impresiones de los sentidos. Eso es perfectamente correcto puesto que hay relación entre impresiones de los sentidos de dos espacios completamente diferentes. Nuestras impresiones dependen unas de otras. La descripción de una imagen visual presupone una impresión visual. Cuando hablamos de sentimiento lo esencial es «en alguna parte», y esto va conectado con nuestro cuerpo, con nuestra «experiencia constante del sentimiento», etc.

Esto, sobre sentimientos corporales. ¿Qué, sobre alegría o tristeza? Esta es una categoría diferente. Veremos algo al respecto.

«Si mentir no es un sentimiento, entonces es una emoción.» Veamos. Supongamos una tribu cuyos miembros tienen experiencia de los sentidos diferente a la nuestra. ¿Cómo reconoceremos que es así? Esto es fundamental. ¿Cuál sería la prueba?

(i) Tienen, digamos, órganos de los sentidos como las antenas de los insectos.
(ii) Tienen nervios que nosotros no tenemos.
(iii) Juegan un juego de lenguaje que nosotros no tenemos (confrontar: el oído absoluto).
(iv) Podrían descubrir algo sin aparatos, mientras que nosotros necesitamos uno.

¿No es mera conjetura decir que ellos tienen una experiencia de los sentidos diferente? Algunos dicen que no lo podemos imagi-

nar; otro, que sí. El ciego y el sordo son un caso especial. No se reúnen y dicen que todos aquellos que hablan de ver y oír son impostores. Aprenden los juegos de lenguaje de los otros. (¿Son casos especiales, en tanto en cuanto pueden aprender juegos parciales?) Dependen de quienes ver y oyen.

(v) Hay grados. Mientras más insistamos en el tema, más nos inclinamos a decir que tienen diferente experiencia de los sentidos. Sin embargo, si nos preguntan de improviso, no somos capaces de dar respuesta alguna.

¿Qué decir de los estados de ánimo? Aquí la cuestión de la localización no importa. En ellos entra, por así decirlo, toda la conducta y el ser de uno. O pensemos en la teoría de James: «Está triste porque llora». ¿Cómo averiguar si eso es verdad?

17 de febrero de 1947

¿Por qué la primera persona normal del presente no tiene utilidad para nosotros? Es un hecho importante que de nuestras propias manifestaciones no saquemos conclusiones sobre nuestra propia conducta, mientras que de las manifestaciones de otro sí sacamos conclusiones sobre su conducta.

«Digo que llueve, luego lo creo», «Digo que llueve, por tanto cojo mi impermeable». No hacemos ninguna de las dos cosas.

El tipo de predicción que hacemos en nuestro caso es lo que se llama manifestar una intención. Ello va unido al hecho de que podemos mentir.

*

¿Decir una mentira es una experiencia peculiar o una experiencia específica? La palabra «mentir» no se nos enseñó con el significado de que al mentir se tenga una vivencia especial. ¿Bajo qué circunstancias diríamos que la palabra significa una experiencia? Esto no puede decidirse por introspección. La introspección sólo decide lo que sucede para el filósofo. El modo de averiguarlo es averiguar el uso de una palabra. La palabra experiencia es ambigua. Vimos que las experiencias se caracterizaban por... La caracterización no hace falta que sea completa.

Tomemos un tipo diferente de experiencia. «Tipo diferente» puede significar aquí dos cosas: una sensación nueva, o una emoción en tanto que opuesta a la sensación.

Las sensaciones son la base de la idea del contenido de la conciencia. Por raro que parezca, en lugar de «contenido de conciencia» se podría hablar de «apariencia». Lo importante del concepto es que represente su objeto del mismo modo que uno se representa el objeto físico. El concepto de datos de los sentidos se toma de los objetos físicos y la idea es hablar de los datos de los sentidos como de algo en una habitación.

Si pasamos a las emociones, miedo, esperanza, tristeza, melancolía, terror, placer, diversión, la gente se inquieta haciendo preguntas como: «¿Qué es placer?». Una cuestión engañosa era: «¿Pueden existir emociones sin sensaciones?». El cuerpo entero reacciona de modo diferente; se asume que se sienten todas esas cosas. Podría tratarse de una investigación, por ejemplo, de los efectos de la depresión. Pero ¿proporciona eso una respuesta a «Qué es la depresión»? Por supuesto que no.

O supongamos que tu estado de ánimo cambia de la depresión al deleite. ¿No sientes nada? Pero ¿se trata de una cuestión de sentir? No.

Supongamos que te sientes horrible porque alguien está enfermo. Lo que sientes como horrible no es la sensación abdominal. Dices que has soportado cosas peores sin haberte sentido horrible; esto es, la respuesta a la pregunta «¿Qué es desagradable?» no es: «Las sensaciones abdominales».

Supongamos que sugiero: Agradece al Señor que un dolor de estómago te aparte la mente de las preocupaciones.

*

James hace una observación muy acertada. Cambiamos nuestro estado de ánimo asumiendo una actitud corporal diferente: por ejemplo, sonríe y verás cómo se va tu depresión. Cuando James dice que uno está triste porque llora, no quiere decir que uno esté triste porque su cara esté mojada, ni porque no pueda ver, ni porque se suene la nariz. «Pero lo sientes en todo el cuerpo; tienes que estar triste por todas partes.» Esas cosas no producen tristeza al modo que la produce la muerte de alguien. Esas son causas, no razones.

«Lloro porque me duele» indica una razón.

«Estoy triste porque lloro» —eso requiere una investigación experimental.

Si no es eso ni lo otro, ¿qué es lo que siento? Es absurdo completamente decir que no siento nada.

*

Pensemos en el miedo. El miedo es terrible. ¿Qué es lo terrible? No los sentimientos. La expresión es muy parecida a un grito o a un gemido. ¿Qué hacer para averiguar qué es lo terrible? En el caso del dolor se sabe lo que es terrible. «Se está sujetando la rodilla.» Pero ¿y en el caso de la ansiedad? Lo averiguamos preguntándole o desencadenando alguna otra reacción —pero no averiguando la causa. En cierto modo es engañoso preguntar: «¿Qué es lo horrible?». Porque si comparamos sensación y miedo, pretendiendo así encontrar un contenido, no encontraremos absolutamente nada.

Existen detectores de mentiras o cosas así. Se equivocaría quien pretendiera aducir esto como prueba de que mentir es un tipo particular de vivencia, o de que un tipo particular de experiencia va unida a ello.

(i) ¿Puede haber miedo si no hay cambios corporales? No recuerdo miedo u otros estados de ánimo sin cambios corporales.
(ii) ¿Siempre se siente la postura? No lo recuerdo; aunque a veces sí.

Richards dice que podríamos averiguar si las sensaciones corporales van siempre asociadas a una postura, etc. Pero, en todo caso, ¿qué importa, aunque lo fueran?

La sensación de un nudo en la garganta. Tal sentimiento se tiene cuando uno retiene las lágrimas. ¿Se tiene esa sensación en otras circunstancias? [¿Es una experiencia específica? KJS.]

«¡Ahora lo sé!» está en conexión con ello. Se produce una sensación de carácter peculiar en nosotros, a la que podríamos calificar de suave sorpresa. Podríamos inclinarnos a decir que se trata de una experiencia peculiar. Esto es importante porque ya hemos hablado de cambio de significado. ¿Se trata de una experiencia específica, diferente de todas las demás? ¿Cómo decidirlo?

*

¿Podría yo tener en otro momento una experiencia en la laringe, etc., similar a la de «un nudo en la garganta»? ¿A quién recurrir? ¿Importa si ello sucedió hace diez años, hace media hora o ahora mismo? «Mejor si sucediera ahora.» Supongamos que sucediera ahora, ¿podría *yo* responder? ¿He de aceptar *tu* respuesta?

Siempre que estoy triste cruzo las piernas. Aunque esto no es así, algo parecido sucede normalmente. «Esto es un nudo en la garganta, así que estoy triste.» Esto muestra que estamos planteando equivocadamente las cosas.

Supongamos que hacemos algo a alguien y dice: «Tengo un nudo en la garganta», y que esto va desprovisto de todo acompañamiento. No estoy se-

guro de si le creeríamos. Esas palabras se nos han enseñado con vistas a una situación particular. Si alguien nunca lo hubiera experimentado e intentáramos enseñárselo, describiríamos una situación y luego diríamos algo así: «Se retienen las lágrimas», «la voz se agarra», etc.

*

¿Qué medios hay para reproducir este sentimiento? ¿Cuáles son nuestros medios de descripción? La gente dice que tenemos todo tipo de imágenes de las sensaciones: imaginemos una silla, imaginemos la tristeza de Malcolm, imaginemos la tristeza de Malcolm por tal y tal cosa. ¡Qué extraños procesos! No decimos que sea absurdo hablar de sombras de tristeza. Pero no se trata de una explicación, sino sólo de otra palabra para entender la tristeza de otro.

*

Supongamos que, después de haber hablado acerca de emociones de tristeza, la cuestión fuera: ¿qué es la emoción de un actor? ¿Qué habría que responder en ese caso? Supongamos que yo dijera que es similar a la tristeza. ¿Similar de qué modo? Es como la tristeza, quizá porque nos recuerda... ¿Cómo? Supongamos que él dijera que está a punto de llorar. Eso podría ser una explicación. Sé lo que significa. La expresión «a punto de llorar» no es una descripción de una sensación. Él está a punto de llorar si hace ciertas cosas.

O alguien dice: «Me temo que he de marcharme: puede ser que me eche a llorar». Esto es una expresión. No la descripción de una sensación.

Supongamos que alguien quisiera averiguar cuál es la figura de la tristeza, ¿qué diría el actor? Pensamos que queremos averiguar lo que siente; realmente queremos averiguar lo que piensa.

*

Para hablar de la sombra de la tristeza es esencial un tipo particular de situación. Experimentalmente el teatro no tiene nada que ver con ello, pero eso es lo que llamamos una sombra de tristeza.

*

¿Conoces la sensación peculiar de un nudo en la garganta? Sí, tan bien como cualquiera. Describiré cómo es. Si quiero indicar a otro cómo es esa

sensación, el único modo es... Podríamos estar completamente equivocados en nuestro criterio de identificación de esta experiencia —no (se establece) por las sensaciones (aunque también por ellas). Aunque conozca todos los detalles, «un nudo en la garganta» no *significaría* esos detalles. Sin embargo, la expresión es común a todos nosotros. Hablar de «un sentimiento muy especial» o de «detalles peculiares» no corresponde a la verdad.

*

En el cuento, para que el personaje aprendiera «siento horror» se le arrojó un cubo de agua lleno de peces. Pero con eso no se aprende lo que es sentir horror. Si alguien quiere aprender «temo que», no sirve de nada producirle dolor de estómago.

21 de febrero de 1947

«No sacamos conclusiones con respecto a nosotros mismos.» A esto es conveniente replicar: «¿Por qué habría de sacarlas si conozco mis propias convicciones?». Tenemos la idea de que mi convicción dentro de mí mismo es la fuente de mis palabras: del mismo modo que la de otro dentro de él. Mi convicción está más cerca de mí que mis palabras, pero sus palabras están más cerca de mí que sus convicciones. No hay nada incorrecto en esta figura. Ilustra que no decimos «Digo...», «Creo...» del mismo modo que decimos «Dice...», «Cree...». Por tanto, nada hay incorrecto en ella. La única cuestión es: ¿cómo hay que usarla?

Supongamos que un diagrama me muestra a mí mismo, muestra mis convicciones, mis palabras, etc., y le muestra a él de modo similar. Estamos en situación de comparar palabras, pero no está nada claro cómo comparamos convicciones. ¿Cómo se sabe lo que hay allí? Donde nos equivocamos es en la aplicación de la figura.

Esos fenómenos son debidos al hecho de que expresamos intenciones que son predicciones de acciones mías, pero no, como en la ciencia, predicciones basadas en la observación. Esas predicciones no son del mismo tipo. Sin embargo, para otro la expresión de intenciones funciona del mismo modo que cualquier otra predicción. Supongamos que cuando como guisantes siento náuseas. Toulmin también lo sabe. ¡Qué terriblemente extraño que yo pueda predecir!

Alguien podría replicar: «En absoluto, tú conoces tu estado mental». Supongamos que dices: «Iré al cine», y supongamos que tu estado mental sigue

siendo el mismo: de ello se seguirá tu ida al cine. Pero ¿cómo sé yo que lo que tú observas te lleva a decir lo que vas a hacer?

«Terriblemente extraño»: ¿no es, en cierto modo, perfectamente absurdo decir esto? No hay nada tan normal. Sin embargo hay cierta verdad en ello: parece «extraño» si lo disociamos de toda la jungla verbal y lo dejamos al desnudo.

El problema de la volición: ¿cuál es la distinción entre acciones o movimientos voluntarios e involuntarios? Es mejor hablar de acciones. Las acciones voluntarias e involuntarias se distinguen por ciertas sensaciones que tenemos. Están las sensaciones kinestésicas de los órganos de los sentidos, cuyos nervios aferentes terminan en nuestros músculos; y nos sentimos tentados a decir lo siguiente: «Levanto la mano; levanto la mano involuntariamente; ¿cuál es la diferencia? Parecemos iguales, pero *sentimos* de modo diferente».

Tomemos acciones normales. ¿Pregunta alguien alguna vez si un niño hace algo voluntaria o involuntariamente? ¿Pregunta alguien lo que siente? Ahí hay algo erróneo; pero es enormemente difícil darse cuenta de lo erróneo. Podemos enseñar acciones voluntarias, podemos hacerlas, y está también el juego de dar órdenes. Pero nadie da esta orden: «¡Siente náuseas!». Esto no es estrictamente verdad. «¡Intenta sentir náuseas!» «¡Intenta estornudar!» «¡Provócalo!» Sin embargo, esto es diferente de una acción voluntaria, y la diferencia es enormemente importante. ¿Se está provocando el levantamiento del brazo cuando se le levanta voluntariamente? Provocar un estornudo es fundamentalmente diferente de un movimiento voluntario. La idea de que se provoca el movimiento voluntario por inervación del músculo no vale, ya que no damos la orden: «¡Inerva tus músculos!». («¡Tensa tus músculos» es una orden, sin embargo.)

La asociación del movimiento voluntario con un sentimiento de inervación es un punto de vista importante. Es importante porque no hay una buena razón para mantenerlo. Pero tampoco es que no haya razón alguna para mantenerlo. ¿Por qué?

Supongamos que la inervación activara ciertos receptores, que produjeran entonces el movimiento. ¿Cómo demonios hemos de saberlo, si no hay investigación al respecto? ¿Por qué esto es así? El porqué es obvio. Esto sucede más a menudo en psicología que en otra parte. La psicología tiene conceptos tan poco claros que se dice que los fenómenos *deben* existir. Antes de Galileo se pensaba que los cuerpos más ligeros caían más despacio que los más pesados. Inicialmente esto no era absurdo. Aparte de esto, existe el sentimiento de que debían caer más despacio. Se dicen las cosas más absurdas porque se siente que hay que decirlas: por ejemplo, la afirmación de James

de que el pensamiento precede al habla. El problema es que existe la pregunta: «¿Cuál es la distinción entre acción voluntaria e involuntaria?». He aquí un enigma, que yo no sabría cómo abordar.

Lo extraño es la confusión en que uno se encuentra; ése es el problema. Richards dice que se trata de un problema neurológico: ¿por qué no teológico? No sólo es que el problema sea difícil, es que no lo es en el sentido en que un problema es difícil en física.

Este asunto de postular un sentimiento de inervación, aunque absurdo, tiene un significado muy importante. ¿Por qué no un sentimiento de la contracción del músculo? Buscaban el sentimiento de un impulso. Hay razones por las cuales el sentimiento de la contracción muscular no es lo que ellos buscaban:

(i) Hay contracción muscular, sea voluntaria o involuntaria la acción.
(ii) El sentimiento de las contracciones musculares sería un asunto de percepción. Si esto ha de admitirse, ¿por qué no la percepción visual?

Pero ¿es lícito comparar esas dos percepciones? Veo que el brazo de otro se mueve como lo veo en mi propio caso, pero no veo las contracciones musculares del otro. Si no es lícito, ¿dónde está la diferencia? No está en que el cosquilleo en la garganta (que causa el vómito) sea diferente del cosquilleo en la frente (que no lo causa). Esto es, la diferencia no es de experiencia. Aun así, por lo que respecta a este contexto, los sentimientos musculares son de la misma categoría que la percepción visual, mientras que la inervación es diferente. Un sentimiento muscular, un picor, un dolor de muelas me suceden sin más; mientras que la inervación es un impulso, algo activo. «Siento el impulso.» ¿Hago el movimiento y siento el impulso? ¿O siento el impulso cuando he hecho el movimiento? En cualquier caso, siento el impulso con ocasión del movimiento.

*

«Hay un sentimiento, pero no de la acción realizada, ya que se trata de algo que me sucede. Por consiguiente, tiene que ser algo que haya antes de que la acción se lleve a cabo.» No se trata de un deseo ni de una intención. Cuando se busca este núcleo de la acción es porque se quiere distinguir entre acción y acción *real*. Lo importante es *querer* la acción. La acción real es *intento*. Podemos decir que el movimiento del brazo me sucede. La mayoría de las veces, cuando muevo el brazo no intento mover el brazo. El intento es

una acción en sí mismo. «Disponerse uno a sí mismo» es del mismo tipo. James habla de una decisión; disponerse uno a sí mismo es una especie de preparación. El acto real de voluntad no es acción, sino preparación para la acción.

Supongamos ahora que estoy escribiendo. ¿Me he movido voluntariamente? Sí. Pero ¿en contraste con qué? ¿Con temblar? Consideramos esto como una expresión que no admite duda alguna. Por eso, la cuestión «¿Cómo lo sabe?» no parece tener sentido alguno. «En cualquier caso él siente eso, el intento» —signifique ello lo que signifique. ¿No resulta extraño decir: «Quiere escribir también (además de escribir)»?

¿Qué añadiría a mi saber, entonces, que alguien me dijera que los movimientos son voluntarios? (a) «Puede detenerlos.» Pero también podemos detener movimientos involuntarios. Pero detener movimientos involuntarios sería diferente. (b) «Puede haber observación de los movimientos involuntarios propios, pero no de los movimientos voluntarios propios.» (c) «Los movimientos involuntarios producen sorpresa.» Podría aceptarse esto; pero en el caso de algo voluntario también se podría decir: «Me sorprendo a mí mismo haciendo (o diciendo) tal y tal cosa». Aquí sucede exactamente lo mismo que cuando a uno le sorprende el movimiento involuntario.

Pero en este caso yo (Wittgenstein) podría estar desdibujando una distinción importante. Cuando se dice: «Me he sorprendido a mí mismo haciendo o diciendo» no se observa uno a sí mismo haciendo o diciendo. La sorpresa *sigue* al hacer o al decir.

*

Supongamos que alguien, con desdoblamiento de personalidad, hace movimientos involuntarios: (a) ¿Cómo reacciona ante ciertas cuestiones («Déjame, tengo prisa...»)? (b) ¿Cómo reacciona ante el observar?

GEACH: «Me parece bien que se mueva mi mano, pero no soy *yo* el que escribe».

WITTGENSTEIN: Consideremos un experimento con músculos completamente relajados. Podría disimular o no hacerlo. [El experimento no está claro en mis notas —KJS.]

¿Es voluntario o involuntario el movimiento? Podría ser ambas cosas. Pero es contradictorio que digamos, dado el caso, que la diferencia entre las dos es cuestión de sentimientos.

Supongamos que después de hecho el experimento alguien dice que todos los movimientos son involuntarios. ¿En qué se muestra que eso es correcto? Le digo: «Deja tu mano muerta». Lo puede hacer voluntariamente y

obviamente habría criterios para ello, como el de poder parar, etc. Pero él dice: «Cuando digas "¡Para!", se para».

¿Podría estar yo seguro de que lo que le sucede a esa persona es simplemente que malentiende la palabra «voluntario»? ¡Supongamos que dice que se trata sólo de una sensación diferente de inervación!

*

Voluntario e involuntario no se diferencian por sensaciones, sino por sorpresa, observación, relajamiento, etc.

*

¿Cómo sabría que obedeció la orden de relajarse? ¿Tiene que haber un criterio objetivo para ello? De hecho tenemos uno. Pero supongamos que no hubiera ninguno así. Cuando no hay criterios, el juego consiste en el resto. ¿Qué se aprendería porque él dijera que no levantó el brazo?

Imaginemos una persona que los movimientos involuntarios que hace son los mismos que los que nosotros hacemos como movimientos voluntarios. ¿Cuál sería la diferencia?

Un sonámbulo pasea a veces involuntariamente. ¿Sabríamos cómo decidir sin más? «No puedo detenerme a mí mismo», dice. Pero también en un caso así se puede hacer la pregunta. «No siento nada», dice esa persona. Eso es suponer demasiado, y la involuntariedad no es un sentimiento.

¿Y si suponemos que las personas así están anestesiadas? Pero ¿qué diferencia habría? ¿Qué marcaría la diferencia? Ellos sabrán si están caminando o no.

Supongamos que X está completamente anestesiado y que se le han vendado los ojos. Si le coloco en un sitio y le ordeno ir a alguna parte, lo hace. No tiene ni la más remota idea de dónde está.

El problema es: podemos imaginar a alguien cumpliendo órdenes sin conciencia alguna o sin saber que las cumple. Sería algo así como una máquina.

O imaginemos otro caso: «¡Mueve las orejas!». Si lo digo con mirada penetrante, él lo hace (se mueven). Éste es un caso del que diríamos que no fue voluntario. Supongamos ahora que hacemos la pregunta: «¿Es realmente involuntario?». Podemos replicar: «Llámalo como quieras».

Otro caso: si a un ciego, por ejemplo, le pedimos que ande, después que se pare y nos diga dónde está, es capaz de hacerlo. ¿Hemos de decir en un caso así que el interesado ha debido tener alguna impresión sensorial del lugar, etc.? ¿Tiene que haber ahí un sentimiento?

24 de febrero de 1947

No es fácil imaginar un caso en el que las acciones normales cotidianas sean voluntarias o involuntarias. Si se tratara de un asunto de sensaciones diferentes en las articulaciones, etc., entonces no habría dificultad, ya que bastaría con preguntar para saber por la respuesta si la acción es voluntaria o no lo es.

Lo tomamos como una experiencia porque o confiamos en la palabra de una persona o decimos que miente. ¿Por qué confiamos en su palabra? Supongamos que alguien se comporta perfectamente de ordinario, pero dice que lo hace todo involuntariamente; dice: «Siento como si estuviera muerto», etc., pero esto yo no lo tomo en consideración.

GEACH: Se supone que actúa «normalmente», pero no de acuerdo con su carácter.

WITTGENSTEIN: Supongamos que yo actuara a veces como Geach. ¿Sería eso involuntario? Podría tratarse de una cuestión para el juzgado. Puede ser que mi pasado me atenace como si se tratara del Sr. Geach.

La acción involuntaria no es asunto de sentimiento, sino de la totalidad del entorno. Se parece al mentir. Supongamos que digo a los jueces: «Percibí un movimiento involuntario extraño, aunque muy vago. Por lo tanto, fue involuntario. Quizá me comportara como cualquier otro».

El juez puede replicar: «¿Qué quiere decir con «involuntario»?

«No me sentía yo mismo.»

«¿Qué mas quiere decir?»

«Tenía una sensación de irrealidad.»

¿Qué conclusión hay que sacar? ¿Es responsable esa persona o irresponsable? ¿Cuál es el criterio de identidad?

El caso de la acción voluntaria e involuntaria es como el caso de mentir y decir la verdad. «Se sabe cuándo se está mintiendo» es un enunciado gramatical y no experimental. No tiene sentido preguntar «¿Estoy mintiendo?» excepto en circunstancias extraordinarias.

Como sucede en el caso de la mentira, las acciones involuntarias se asocian con vivencias típicas:

(a) El reflejo de la rodilla no se asocia con una sensación de tensión.
(b) Caminar muerto de cansancio. A esto se lo podría llamar involuntario, aunque no es así en sentido corriente.
(c) No puedo volverme mientras cruzo el patio. Pero no tengo el sentimiento de que «no puedo».

No sólo el movimiento sucede voluntariamente, sino también pensar, imaginar, etc. Además, hemos de distinguir entre «obligarse a uno mismo a imaginar» e «imaginar» tal y tal cosa.

La gente no hace diferencia entre comer, beber, etc., voluntarios e involuntarios, pero sí entre levantar el brazo, la pierna, etc., voluntarios e involuntarios.

*

«Es voluntario» es una expresión, pero no una expresión de un sentimiento. Tomemos nuestro experimento de apretar contra la pared. Si digo que mi mano se levantó involuntariamente, no hay en ello referencia al entorno. Pero bajo determinadas circunstancias tiene sentido decir ambas cosas: voluntaria e involuntariamente. ¿Significa esto, pues, que se trata de la expresión de un sentimiento y que debería tener sentido, por tanto, en todos los casos? No, tiene sentido en casos en los que «esto fue involuntario» no tiene sentido claro.

Supongamos que tengo un sentimiento extraño, como si estuviera mintiendo. Mentir necesita un cierto planteamiento, razones, motivos. Así es la situación en la que hablamos de mentir. Esto no significa que alguien que hable de «mentir» describa las circunstancias.

*

Imaginemos un sentimiento de que algo es voluntario o involuntario. Cuando se dice que la acción es voluntaria o involuntaria, se dice que se tiene un sentimiento. Para esto se depende de la memoria. Un día se aprendieron las palabras. ¿Cuál es el criterio de identidad entre sentimientos? Un niño aprende «caliente» y «frío». Podemos comparar los significados de «caliente» y «frío», y de «voluntario» e «involuntario».

¿Hemos de confiar en tu memoria? Y, de todos modos, ¿a mí qué me importa? ¿Qué interés tiene? ¿De dónde le viene el uso a la expresión? ¿La usamos como usamos palabras para sentimientos? «No hay sentimientos característicos.» «Hay sentimientos característicos.» Digamos lo que digamos ¿qué importa?

Hay ciertas conclusiones que sacamos de «voluntario» o «involuntario»; mentira o verdad. Esas conclusiones son muy diferentes de las de los sentimientos; supongamos, por ejemplo, que en el caso del reflejo de la rodilla se miente al doctor: de ahí puede sacarse varias conclusiones.

*

Supongamos que hay una curva en la pared. Intento trazar una paralela (a ella). ¿Cuál es la diferencia de lo que sucede en estos dos casos: aquél en el que intento seguir la línea y aquél en el que mi mano se mueve? No lo sabré a primera vista.

(a) Mi mano se mueve, esto es, he perdido el control de la mano.
(i) Quizá no la pueda mover.
(ii) No la muevo. Digo que no la muevo. Alguien me pide que la mueva; yo digo que no se mueve.

Podría darse un caso, por ejemplo, en el que no hubiera sensación en mi mano. Dos cosas: (i) puede ser que el brazo esté entumecido, como al dormir [10]; (ii) yo no sabría en qué posición está, como si se tratara de un cuerpo extraño. Esto sucede cuando dibujo frente a un espejo, cuando intento mover un dedo y mis dedos están entrelazados de un modo especial.

En el caso de seguir la curva, eso se hace deliberada o no deliberadamente. No es una cuestión de sentimiento. En el caso del espejo se hacen movimientos opuestos a los deliberados. ¿En qué consiste dibujar deliberadamente? Hay una razón para dibujar deliberadamente. Es otra vez como el caso de mentir. No digo que siempre que haya una acción deliberada tenga que haber una razón. Pero sí lo decimos así en conexión con una familia de casos. Hay razones para mentir, pero puede haber casos en los que no haya razón.

*

Lo interesante con respecto al mentir son las razones.

Es posible que algo suceda antes de realizar una acción: una resolución a llevarla a cabo. Supongamos que se trata de probar mi habilidad dibujando. Lo hago. ¿Fue deliberado? La respuesta normal es: «Sí». Digo: «Lo hice automáticamente». Dices: «Sí, lo hiciste de un golpe». Pero supongamos que lo hiciera con facilidad: ¿qué significaría entonces decir que fue automático? ¿Cuál es el sentimiento de automaticidad?

[10] Es posible que Wittgenstein se refiriera no a la persona dormida, sino a su brazo dormido. KJS. [¡Más bien es obvio! Son un tanto extravagantes las observaciones que viene haciendo el Sr. KJS respecto a su propio texto, al que en lugar de modificar sin más, cuando es evidente la imperiosidad del cambio (aunque nada más fuera por razones gramaticales), o de retirar sin más, cuando notoriamente no dice nada tal como está (cosa frecuentísima en todos estos apuntes, también en los de los sres. PTG y ACJ), respeta (como hacen con el suyo sus dos camaradas) tanto o más que si fuera del propio Wittgenstein directamente, tanto o más que si se tratara, por decirlo así, de un texto sagrado. *(N. de los T.)*]

Damos señales diversas, pero no toda señal es señal de un sentimiento. Lo que se ha de preguntar es: ¿qué interés tiene? Si Geach dijera que escribió automáticamente yo no lo entendería.

¿Escribe automáticamente un estenotipista? «Más o menos automáticamente» lo entendemos.

Supongamos en el caso de dibujar una paralela que alguien lo hace descuidadamente. Le dices: «Hazlo deliberadamente». Él dice: «Lo hago lo mejor que puedo». Pero un niño, cuando llora, ¿lo hace lo mejor que puede? ¿He de decir que está describiendo una experiencia alguien que dice «Me estoy esforzando mucho»? No cabe duda alguna. Hasta aquí, esto es lo mismo que «Me duele».

¿Por qué habría de ser una experiencia? Llorar, dolor, cambio del dolor. Supongamos que azul, verde, rojo producen expresiones y que después se usan para compararlas con la risa, etc. ¿Por qué cada una de ellas habría de rodearse de conceptos, todos los cuales representaran experiencias?

Tomemos ahora voluntario e involuntario. He hecho hincapié en las circunstancias: fue estúpido, como si las circunstancias fueran importantes aquí y no en el caso del dolor. Sólo que las circunstancias son completamente diferentes. No podemos definir dolor por medio de: «*Esto* es dolor». También las circunstancias son aquí importantes.

MALCOLM: No asociadas con sentimientos.

WITTGENSTEIN: Pero ¿qué tipo de enunciado [o explicación —KLS] va asociado con el sentimiento? (¿Experimental? No —y eso es lo importante.) Supongamos que las señales tienen cada una un tipo completamente diferente de importancia. Pero ¿qué dificultad hay entonces? Lo que hay que hacer es formular las distinciones correctas. Las impresiones tienen un «dónde», las emociones no. «La emoción es voluntaria» no es describir (informar sobre) una sensación o emoción. ¿Qué se compararía con dolor o ira, depresión o alegría? La sensación de inervación ¿está más cerca del dolor o de la depresión? ¿Qué habría que objetar?

Supongamos que tenemos sentimientos de emociones, y sensaciones de emociones, y que somos además conscientes de ellos; ¿qué habría de objetar a «las sensaciones caracterizan mis voliciones»?

Supongamos que alguien dijera: «¿Cómo sé que no distingues, mediante sentimientos, entre movimientos voluntarios e involuntarios de tu brazo? *Yo* sí lo hago». ¿Me sentiría vencido? No, porque se trata de un enunciado experimental.

Sentimientos de involuntariedad y movimientos involuntarios: un médico no advierte los primeros. ¿Pregunta el médico: «¿Sientes los movimientos involuntarios de modo diferente?»? Sí.

No se reconoce la postura mediante sentimientos. No decimos que ello no fuera posible. Es obvio que sentimos los movimientos. ¿Qué puede objetarse a las sensaciones posturales? «Nuestras sensaciones nos enseñan cosas acerca del mundo físico.» Ésta es una observación gramatical. Que las sensaciones muestren dónde está el brazo, es justo lo que queremos. Pero no existe intensidad al respecto. Al formar una abrazadera con la mano, por ejemplo, se constata tanto algo físico como a uno mismo. ¿Qué puede constatar un fuerte sentimiento de mi postura? No deberíamos cometer el error de pensar que la intensidad es una rueda que gira en el vacío. No es que uno no se pueda dar cuenta de la postura por una sensación, pero en ese caso no se trataría de una sensación postural.

Diferencia en el concepto. Si se supone que existe una sensación de la postura, se trataría de otra sensación diferente.

«Sacamos inconscientemente una conclusión.» «¡Cállate!»

28 de febrero de 1947

(Cuando) no vemos nuestros miembros sabemos su posición por sentimientos. He de decir que, efectivamente, siento algo con respecto a la posición de mis dedos. Pero hay algo extraño al respecto. ¿Qué clase de sentimiento es el característico de las articulaciones? ¿Se trata de una sensación?

*

Una sensación tiene matiz e intensidad. Una mancha de color, por ejemplo, puede cambiar de color o de intensidad. Lo mismo vale del sonido. Existe cambio de sonido y cambio en el volumen del mismo sonido. Hablamos de correspondencia entre cambio de volumen en el sonido y cambio de intensidad en el color. ¿Se trata de algo subjetivo?

Correlacionamos matiz-intensidad-luminosidad con sonido-volumen-tono respectivamente. ¿Cuál sería el interés de tal correlación? ¿Qué hace de un matiz un matiz? (i) La posibilidad de mezcla; (ii) la posibilidad de decir que algo está entre esto y eso; (iii) la posibilidad de decir «adulz-*ado*», «verd-*oso*», etc.

Hablamos de la intensidad del olor, dolor, sonido. ¿Por qué hablamos de intensidad (de sonido, por ejemplo)? La intensidad es una multiplicidad unidimensional.

Aquí tiene razón Geach al decir que la intensidad y el tono pertenecen a una misma dimensión. Hay pasos en las octavas; ¿hay pasos en la intensi-

dad? O ¿hemos de decir que a diferentes octavas corresponden diferentes intensidades? Digamos lo que digamos, en el caso de la intensidad podemos hablar de «apenas perceptible», «insoportable», etc.

*

Pero ¿no debería ser continua la intensidad: más intensa, menos intensa? No hay necesidad de una regla dogmática. Hay algo común a diferentes sensaciones, pero también muchas cosas diferentes. Por ejemplo, hay diferencia entre las localizaciones del dolor y de la sensación visual. ¿Dónde está el ver? ¿En los dos ojos? ¿O en aquella camisa? ¿Dónde está el dolor? En el caso del dolor no hay nada que le corresponda. Hay que tomar con precaución las semejanzas entre color y sonido. Nos gusta representar las sensaciones por colores y catalogar las características comunes. Los conceptos psicológicos son como (los tipos de) números: enteros, racionales, irracionales, etc. A menudo se cataloga sin saber. Richards está indeciso con respecto a si el placer es una sensación. No se sabe qué tipo de cuestión es ésta. ¿Qué es un dato de los sentidos? «Dato de los sentidos» es (un término para) un objeto físico, tomado de un objeto físico que ha afectado nuestros sentidos. De ahí la idea del «mobiliario elemental del mundo». Esa idea se ha tomado de la sensación visual. ¿Es mobiliario lo que siento en el dolor? Esto muestra cómo se quiere asimilar todas las sensaciones. (Russell habla siempre de perspectivas.)

¿Ha de tener matiz e intensidad la sensación que nos instruye sobre la postura? ¿Puedo indicar cómo están mis dedos (la posición de mis dedos) de acuerdo con el sentimiento que tengo? ¿De qué clase de sentimiento se trata? Es casi como un vendaje de escayola y no como el sentimiento en el ángulo del codo cuando lo doblo. Esto es estúpido; no es nada de eso.

Muevo los dedos; tengo un sentimiento en la piel. ¿Sé la posición de los dedos por el sentimiento en la piel? No lo sé por él; lo sé.

Supongamos que los dedos están anestesiados y que soy incapaz de decirlo. Pero tomemos el caso de una persona que indica la posición de la pierna doblada por el dolor que siente. O el caso de una persona que indica la distancia por el volumen del sonido, etc. Esos casos no son comparables, sin embargo, a aquél en que se trata de indicar la posición de los dedos; porque el ciego aprende a asociar sonido y distancia.

¿Cómo indico el lugar de un lápiz sobre mi cuerpo? ¿Lo enseña el sentimiento? Sentir dolor en el brazo es la propia reacción al dolor. ¿Qué es lo que instruye en este caso? Nada. Si bien lo pensamos, es extraño que *poda-*

mos responder siquiera a la pregunta: «¿Dónde te duele?». Entonces no nos parecerá extraño que el placer no esté en ninguna parte.

O tomemos el caso: «¿Cómo recuerdas cuándo sucedió?». También en este caso pensamos que la imagen de la memoria trae consigo un signo temporal.

Utilizamos un esquema para representar nuestros diversos conceptos. ¿El número es diferente del mobiliario del mundo, o no es diferente de él?

«Toda proposición trata de objetos.» «Todo se aprende por la sensación.» «El dolor es una sensación.» «La posición de los propios miembros también se aprende por sensación.» Este esquema, según el cual los conceptos psicológicos son esencialmente sensaciones, es justamente lo que hemos considerado y criticado aquí.

7 de marzo de 1947

El movimiento voluntario tiene que ver con la intención. Esto se expresa mediante «decisión», «prepararse a sí mismo», etc. Pero normalmente no se presentan estas expresiones. La conexión de movimiento voluntario con intención no consiste en que intentemos hacer el movimiento y suceda.

Lo voluntario no tiene por qué ser necesariamente movimiento. Esto es de enorme importancia. Podemos «intentar algo» voluntariamente. Esto muestra que el concepto es más complejo. «Imaginar» es voluntario.

La distinción entre una imagen y una imagen accidental: (i) una es voluntaria, la otra no; (ii) al imaginar una imagen de la viveza de una imagen accidental, la imagen es menos vívida; (iii) observamos nuestras imágenes accidentales; no observamos nuestras imágenes; (iv) podemos dar una orden: «¡Imagina!», pero no «¡hazte una imagen accidental!».

Esto es completamente engañoso. ¿Qué es lo que sé después de todo? No he preguntado a nadie. Sé algo por mi propio caso. Pero lo que sé por mi propio caso vale sólo para mí. Lo mismo se aplica a la viveza. Pero en cierto modo estoy seguro de ello. Estoy seguro de respuestas a lo siguiente. Supongamos que hubiera de introducir un simbolismo en el que denotar «Veo tal y tal cosa» e «Imagino tal y tal cosa», y que pudiera elegir para ello entre imágenes vívidas y menos vívidas; la mayoría elegiría lo mismo [¿la imagen vívida para «Veo tal y tal cosa», y la menos vívida para «Imagino tal y tal cosa»? —KJS]. Esto no es más que una suposición. Supongamos que es correcta. ¿A dónde lleva? (No importaría que no fuera correcta.) Sólo a que nos inclinamos a hacer esa elección. Lo único interesante es el por qué de esa inclinación.

El mejor ejemplo para las imágenes son los cristales de ventana en los que se refleja el interior de la habitación, pudiéndose ver también un poco del exterior.

Hay algo extraño con respecto a las imágenes vívidas. Pongamos que imagino al profesor Moore. Si tuviera una imagen accidental, alguien podría preguntar: «¿Es el profesor Moore?». En el caso de una imagen no se plantea tal cuestión. Las imágenes son efímeras, las imágenes accidentales no (esto es un hecho). Ahora me he imaginado al profesor Moore como le he visto en una fotografía. ¿Qué he visto ante mí? Parte del cabello blanco. Eso no ha interferido con que haya visto al mismo tiempo la bota de X. Se podría decir lo mismo de una imagen accidental. Pero en el caso de una imagen accidental se mira en una dirección particular.

(v) La imagen no tiene distancia. Supongamos que alguien pregunta: «¿Dónde están tus imágenes?». Si hay que elegir entre la cabeza y el pie, se diría que más cerca de la cabeza. Sin embargo, la imagen no tiene un lugar definido. Supongamos que alguien dice: «Siempre imagino a la distancia del brazo». La cuestión relevante es: «¿No supone esto un estorbo?». Si alguien dice que sí, sería diferente de nosotros. Lo importante es la pregunta que podemos hacer.

¿La imagen de Moore difiere sólo de una imagen accidental en tanto que se puede hacer lo que se quiera con ella?

El hecho de que se puede hacer que la gente calcule en la cabeza muestra que imaginar es voluntario.

Recapitulando un poco: uno sabe cuándo está mintiendo. Recordemos la paradoja de Moore. El estado mental de otra persona nos interesa —pero no el nuestro. Lo que digo no me dice nada nuevo porque puedo decidir yo mismo si lo que digo es así de hecho o no. ¿Qué significa saber cuándo se está mintiendo?

El mentir consiste siempre en la intención. Si es una intención, no es una sensación. Saber que se está mintiendo no puede ser una sensación porque mentir presupone un motivo. No basta con decir intencionadamente una no verdad. Lo importante es un determinado tipo de ocasión. ¿Cuáles son las situaciones características para mentir? No las podemos describir; todos las conocemos.

Supongamos que quiero parecer más enfermo de lo que estoy y me quejo. ¿Cuál será la prueba de que miento? ¿Sería que recuerdo una sucesión de ideas, «Quise...», etc.? No. (Podría igualmente no haber mentido.)

Si digo «Mentí», nadie preguntaría: «¿Cómo lo sabes?». Si alguien lo pregunta, digo que lo sé. Si me pide que lo pruebe, le doy razones; pero éstas son extraordinariamente flacas y no conclusivas. Lo que sucede en este caso

es lo que sucede en todos. Hemos de decir lo mismo que dijimos en el caso del significado. «¿Es una mentira?» «Tú sabes cuándo mientes.» ¿Hemos de llamarlo una experiencia? Puede que lo correcto sea decir «No». «Supe que estaba mintiendo.» «¿Cuándo lo supiste?» «Cuando lo dije.» Uno se inclina a dar explicaciones de este tipo: «Me dije a mí mismo, etc.». Pero de hecho [no sucede] nada así.

Aquí podría utilizarse una explicación. Se podría distinguir una categoría de fenómenos psicológicos y llamarla «gérmenes». A la pregunta «¿Qué sucedió?» alguien podría responder que él «fue consciente de ello» y dar una descripción de su comportamiento, etc. Pero esto no es característico de una mentira. La idea es siempre: «Esto se ha desarrollado y se ha convertido en algo». Si lo llamo un germen decimos: «Es como si en aquel momento todo estuviera ya allí» o «Era como una semilla y contenía ya la planta entera». Pero no es una semilla. Cuando hablamos de una explicación-germen no quisimos decir que *hubiera* tipos peculiares de experiencias. Eso es sólo lo que nos inclinamos a decir.

*

Al hablar de saber y experiencia Hijab sugirió que el saber hay que entenderlo en el sentido de ser consciente de algo. Esto no era correcto. Pero cuando alguien dice de sí mismo: «Sé que mentía» es una historia diferente, y obviamente «saber» en este caso significa «ser consciente de»; mientras que «saber» en el otro sentido no significa «ser consciente de». ¿Cómo se puede ser consciente de que se está mintiendo? ¿Por qué uno se inclina a plantear esta cuestión?

Se es consciente de la mentira simultáneamente a la pronunciación de las palabras. Pero la pronunciación o la escritura de las palabras llevan tiempo ellas mismas. Supongamos que cuando se miente y se es consciente de ello, se tiene una imagen negra; y que cuando se miente y no se es consciente de ello, se tiene una imagen blanca. Pero cuando se es consciente de que algo es una mentira, de lo que se es consciente no es de la imagen sino de la verdad o falsedad, etc. Por eso digo: no llamemos a eso una experiencia.

«Ser consciente» es como decir algo diferente al mismo tiempo que se dice la mentira. No tiene sentido, con respecto a «ser consciente», preguntar cuándo comienza y cuándo termina (aunque esto sí se puede preguntar con respecto a la emisión de las palabras). Ni podemos decir que «ser consciente» sea un estado amorfo que dure todo el tiempo. ¿Qué importancia tiene un enunciado así? ¿No estamos pasando de un significado a otro? Su importancia no está en el hecho de que sea paradójico.

HIJAB: Lo que sucede ¿no es que no puede haber grados de intensidad en «ser consciente», como sí los hay en el caso del dolor?
WITTGENSTEIN: Pero existe algo como «intentar a medias» hacer tal y tal cosa o decir una mentira. Lo difícil es llegar a lo esencial de la expresión de consciencia. «Él fue consciente, consciente de repente, no consciente y después más consciente.» ¿Cómo puede ser eso?

Pero ¿por qué siquiera la pregunta? Porque he hecho una comparación. Estoy comparando la consciencia con tener una imagen o tener una sensación. La solución, por supuesto, es decir: «Aquí hay una diferencia de categoría». Se hace mención de un tiempo, pero no de un proceso. Así que no se puede decir que esté en tal o tal fase del proceso. Esto sugiere que «ser consciente» es algo amorfo (como una nota de acompañamiento). Pero ¿cómo puede tratarse de algo amorfo?

La expresión característica de la consciencia menciona (i) un tiempo, y (ii) un estado caracterizado por todo un estado de cosas. Intentar, significar, mentir, son categorías similares.

*

Si es así, ¿cuál es la utilidad de la observación con respecto a sí mismo: «Supe que estaba mintiendo»? ¿Hasta qué punto es algo más que una observación extraña, o un malentendido, o como una especie de locura, o el sentimiento de una presencia? El mero hecho de que nos inclinemos a decirlo no basta para mostrar que tenga sentido. Porque lo digan gentes que no están locas ¿por eso hemos de fiarnos de su palabra al respecto? Pero lo interesante es: fiarnos de su palabra ¿con respecto a qué? ¿Qué pretende significar alguien con lo que dice? Si se lo pregunto, ¿qué clase de respuesta he de esperar?

10 de marzo de 1947

Lo característico de mentir es un motivo. Podríamos decir que contar deliberadamente una no verdad es mentir. Pero entonces ¿decir deliberadamente una no verdad matemática es una mentira? Si alguien afirma que dice deliberadamente no verdades matemáticas, a eso lo llamaríamos locura. O podemos decir que no sólo cuenta deliberadamente una no verdad, sino que quiere confundir. Pero ¿qué significa esto?

¿Cuándo diríamos que quisimos que alguien creyera algo no verdadero —«No quise que supiera la verdad»? No sabríamos qué decir; inventaríamos entornos. Simulé dolor porque deseaba compasión; *no* simulé dolor porque

no deseaba compasión. Podría decirse: cuando se engaña a alguien, se sabe; el conocimiento no proviene de las circunstancias. Hay algo así como confesar un engaño. Se podría decir que la memoria le engaña a uno; pero no es normal que lo haga.

(¿Es verdad que una persona que está diciendo una mentira ha de saber que lo está haciendo?)

*

Una de las cosas que se necesita para juzgar si alguien está mintiendo es el entorno humano normal.

Pongamos el caso de una tribu cuyos miembros fingen caerse, pero cuando te acercas a ayudarlos te atacan. ¿Podríamos decir que engañan?

En el caso de los animales no se diría que engañan. El animal no conoce eso —pero ¿cómo es que lo conoces tú? Si este truco fuera general (entre los monos, por ejemplo), no lo llamaríamos un truco.

Los seres humanos pueden decir: «Voy a...»; esto es, pueden expresar intenciones; esto es, engañar no consiste en decir no verdades intencionadamente; necesita un entorno amplio.

¿Motivo para mentir? El motivo es algo que sabe el interesado, de modo que tiene sentido preguntar: «¿Por qué lo hiciste?». Motivo no es causa. ¿Cuál es el motivo para mentir? El motivo es algo que conoce el interesado. Lo que se aduce como motivo puede que también sea la causa. Aunque conocemos motivos así, no aceptaríamos cualquier cosa como motivo.

«Aducir un motivo» es un juego primitivo de lenguaje. No valdría para nosotros que se dijera que se trata de una experiencia específica. Pero podemos decir que se trata de un juego específico de lenguaje; el de desear algo, por ejemplo. Puede decirse que el motivo de una acción es parte de su historia.

Aducir el motivo es semejante a aducir el objeto del propio temor. Al indicar el objeto del propio temor, no se está dando a conocer la causa. Así también cuando digo: «Estoy encantado por...». Lo que aceptáramos como motivo, sería también una causa probable de la acción.

Cuando aduzco un motivo no tengo en cuenta su probabilidad. Pero el otro sí juzga según qué tipo de cosa sea probablemente el motivo. Lo probable es lo que lleva a las personas a actuar de tal y tal modo.

*

GEACH: Si digo «Le maté porque se comió la manzana» la gramática es errónea. En el juego primitivo «Quiero agua porque tengo sed», por ejem-

plo, el motivo es una manifestación. No así en «porque él se comió la manzana».

WITTGENSTEIN: Hagamos ese caso semejante al del deseo. Una vez indicado el objeto de la reacción, puedo manifestar deseo y repulsión con la misma expresión o palabra. Supongamos que he dispuesto un plan de asesinato. ¿Sería la aducción del motivo una relación abreviada de todos esos tejemanejes?

Supongamos que deseo escribir una obra de teatro. En cierto sentido, decir que le maté por dinero sería ofrecer una historia; ofrecer una peculiaridad del asesinato, cómo se llegó a él. Pero en otro sentido no es así. También hay que decir qué llevó a él. ¿Cuáles fueron mis pensamientos, intenciones y preparativos?

Supongamos que matara a alguien por venganza. Mataría a tal y tal —¿por qué? La respuesta sería indicar los motivos. No contar la historia del asunto. «Hizo tal y tal cosa. —Voy a matarlo.» Esto no ofrece la historia, ni indica las causas. Tampoco puedo decir que indique la causa probable. Se trata de una reacción específica que menciona algo: «Hiciste tal y tal cosa, y yo voy a hacer tal y tal otra».

Supongamos que en numerosos casos yo y otros matáramos por un reloj. ¿No nos proporcionaría un motivo la repetición? ¿Cómo se habría aprendido a indicar un motivo? ¿O se consideraría como causa, no como motivo? ¿Por qué? El motivo tiene una estructura determinada.

Cualquier causa probable no se consideraría como motivo. Si se le presentara la ocasión, robaría; si se le insultara, golpearía. Esto es como cualquier conexión causal. Si alguien dijera que esto no es un motivo probable, podría haber dicho también que no es una causa probable.

*

Podemos imaginar a alguien que tiene un motivo improbable. Supongamos que, por regla general, el rojo me volviera loco y entonces apuñalara a alguien. Se trataría de un motivo improbable.

Supongamos que esto no sucede generalmente. Que me volviera loco unas veces el rojo, otras el verde, etc. En ese caso no hablaríamos de motivo, sino, quizá, de algo que «suena como» un motivo.

*

Cuando aprendemos algo, después nos comportamos de un modo particular: por ejemplo, cuando aprendemos a desear o aprendemos una fórmula. Podemos imaginar esas cosas sin complementos necesarios. Por ejemplo, al-

guien dice «Lo sé» pero no puede continuar. ¿Hemos de decir en tales casos que sabía cómo continuar o que tenía tal y tal motivo? No. «Lo sé» es una señal en cierto entorno. Pero existe un montón de casos limítrofes.

O digo «Hola» a gente que no conozco. No ayudaría que dijéramos que tuve esa experiencia particular.

Diferencia entre motivo y razón

Existe una conexión obvia entre razón, motivo y causa. ¿Qué es una razón o un motivo? ¿Cómo llegaste ahí? ¿Cuáles fueron los cálculos? Una vez que los conoces, puedo hacer que los examines.

En el caso de Malcolm tenemos un grito primitivo «agua» y luego un asesinato. Lo extraño en este caso sería: eso no indica la dirección de la acción. En el caso de un golpe y asesinato, el asesinato es una reacción al golpe.

Ante la pregunta ¿de dónde proviene un sonido? no se indica la causa del sonido; por ejemplo, en el cine. Los niños deben aprender, no saben si no aprenden. Aducir el motivo es como nombrar el objeto del miedo.

«El rojo es como un golpe dirigido contra mi persona.» ¿Por qué nos satisface eso? Ese es el tipo de cosas a las que llamamos motivo.

*

Una de las utilidades de ofrecer un motivo es que ello proporciona una explicación. Esto parece una perogrullada, pero no lo es.

Podría indicar la causa o podría darte una razón. Eso también explica.

Algunas razones no explican.

Para una clase en la que estuve ausente —entre el 10 de marzo y el 2 de abril— cfr. Geach, pp. 147-151.

2 de abril de 1947

Categorías psicológicas

Si escribiera un libro de psicología escribiría sobre las categorías psicológicas. (La expresión «fenómenos psicológicos» es extraña de por sí.)

*

Tomemos la experiencia de los sentidos: La experiencia sensorial del dolor tiene una expresión facial característica o sonidos característicos. También el placer tiene una expresión comportamental característica.

Si queremos comparar experiencias de los sentidos, ¿qué hemos de comparar?

¿Ver? —Sí, pero ¿qué después de ver? ¿Qué está más relacionado con ver —oír o una sensación táctil? Oír tiene mayor conexión con ver. Ver y oír están más articulados que la sensación táctil.

Supongamos que jugamos con los ojos vendados a un juego en el que por el tacto hemos de decir de qué cosa se trata. La dureza no sería tan importante como las sensaciones kinestésicas.

Algo extraño nos llama la atención: la gente que habla de datos sensoriales habla de datos sensoriales visuales o auditivos pero no de datos sensoriales táctiles. En el caso del ver y oír no sólo hablamos de objetos sino también de aspectos. Hablamos de un dato sensorial visual de la mesa, pero nos inclinamos menos a hablar de lo táctil y el dato sensorial. ¿Por qué?

*

¿Cómo es que hablamos de datos de los sentidos siquiera? Los datos de los sentidos se toman como dados, mientras que el objeto físico es una construcción lógica.

*

Supongamos que queremos enseñar a alguien [para tratar con los objetos físicos —KJS] el lenguaje de datos de los sentidos y no el lenguaje de objetos físicos. Tomemos el dato de los sentidos de una mesa. («Mesa» es irrelevante, podría ser cualquier otra cosa.) El peligro es dar privadamente un nombre al dato de los sentidos. Puede haber una definición ostensiva para cada uno. ¿Cómo digo que tengo otra vez el mismo dato de los sentidos? En el mejor de los casos tenemos una figura.

Supongamos que tenemos diversas figuras de una mesa desde ángulos diversos. Hay dos niños, uno de ellos aprende como nosotros y el otro aprende los datos de los sentidos. ¿Qué relación hay entre los dos? El primero puede decir: «La mesa parece ahora A». La construcción del concepto «mesa» a partir de los datos de los sentidos nos supera.

Los datos de los sentidos parecen ser primarios. El dato de los sentidos es lo que generalmente se llama la perspectiva[11] de la mesa. Hay algo así como componer una mesa a partir de sus perspectivas. El dato de los sentidos es

[11] «View»: «vista», «aspecto», «panorama». La perspectiva, vista, aspecto o panorama que presenta la mesa desde un ángulo determinado. Ha salido y saldrá otras muchas veces. *(N. de los T.)*

una respuesta a la pregunta: «¿Cómo la ves tú?». La respuesta sería un dibujo o una pintura. «Cómo lo ves tú?» Para esto hay una respuesta bastante simple. «¿Cómo suena para ti?» Para esto hay una respuesta menos simple. «¿Qué tacto tiene para ti?» ¿Se puede responder a esto mediante la descripción de un dato de los sentidos? No hay ninguno que equivalga.

Aunque sí hay un equivalente. Supongamos un receptáculo cuyo fondo se pueda tocar. Si tiene asperezas ¿se siente *así de* áspero? Si forma cúbica ¿se siente...? Supongamos que enseño a alguien a determinar la forma de algo por sensaciones táctiles, por ejemplo, palpándolo. A continuación, él, con los ojos cerrados, palpa (objetos): puede ser que identifique el objeto correcto o no. Con la práctica, lo va haciendo mejor. ¿Cómo puedo introducir los datos de los sentidos? «Pero ¿no siente? Lo que siente son datos de los sentidos.» «Lo palpé y dije que se trataba de un libro.» Yerras si buscas algo análogo, como el ver o el oír. Puede ser que sientas sin más que está ahí.

Supongamos que intentas distinguir entre una esfera y un elipsoide. «¿Cómo lo sientes?» «Esférico.» ¿Se trata de un dato de los sentidos? Si alguien piensa en sensaciones kinestésicas, se trataría de [sensaciones kinestésicas de —KJS] una esfera, etc. Hay analogía por el hecho de que lo que realmente es así y así, aparece así y así. Pero hay también una gran diferencia. «Esférico» parece más bien un juicio.

¿Por qué hay diferencia? ¿Es porque no hay figura?

GEACH: Pero podría haberla. Por ejemplo, paso a plastilina la sensación táctil que *ello* me produce.

WITTGENSTEIN: Pero ¿qué corresponde a una figura? Podríamos proponer cosas que de algún modo correspondieran a una figura. Pongamos que von Wright y Wittgenstein tocan algo. Ambos dicen: «Una esfera». ¿Son los mismos, sin embargo, los datos de los sentidos? Sentimos la posición de nuestras manos, tenemos sensaciones kinestésicas. Eso tiene cierta similaridad con las sensaciones, pero ninguna con respecto a otras cosas.

La sensación kinestésica es algo así como la sensación táctil. Hay similaridad en el contenido. Se puede responder a la pregunta «¿Cómo se siente?». Eso es todo lo que hay al respecto.

Lo más parecido al conocimiento de la sensación kinestésica es el conocimiento de la posición del dolor. Puede ser que no hablemos de sensación kinestésica, igual que no hablamos de la sensación del lugar del dolor. ¿He de incluir en mi libro las sensaciones kinestésicas dentro de las sensaciones? No lo sé.

*

La noción de contenido de conciencia: visual (una figura), auditivo (extraño, porque ocupa tiempo), táctil (...). La sensación táctil ¿es sensación de un corte transversal? Realmente no hacemos nada parecido. Más bien, lo que hay es conciencia de la esfera. Pero ¿se trata de una instantánea de una esfera?

¿Qué le hizo a Malcolm decir que se trata más bien de un juicio? Supongamos que hago un retrato para responder a la pregunta «¿Cuál es mi sensación?». En el caso de la esfera se requiere la esfera entera. No hay razón humana por la tuviera que haber una analogía perfecta. Pero ¿cuál es la diferencia? La diferencia no es obvia en absoluto.

*

El contenido de la experiencia sensorial: uno se inclina a hablar de un mundo poblado de experiencias sensoriales. La mayoría incluiría el dolor. El contenido del dolor es más intenso: es un contenido fuerte. El contenido de la posición es menos intenso; es un contenido suave. ¿Por qué? Los dolores molestan más. Dolor, visión, posición de los dedos del pie —¿no es extraño colocarlos en orden de intensidad? Eso es cometer el mismo fallo que ordenar objetos físicos, números, números imaginarios en grados de concreción.

*

Si decimos que podemos poblar el mundo con experiencias, éstas están en alguna parte y es posible describirlas. Pero la sensación de posición no puede describirse. No hay diferencia cualitativa ni cuantitativa en la sensación de posición. Sí las hay en la sensación; por eso parece tan abstracta la posición. La sensación tiene cantidad, cualidad, mezcla. ¿Qué se hace? ¿Qué tipo de diferencia existe entre sensación y «sensación» de posición? ¿Una diferencia experimental?

«¿Cuál es más frágil: el cabello negro o el rubio?» Esta cuestión puede decidirse por medio de un experimento: la diferencia entre cabello negro y rubio es experimental. La diferencia entre dos personas, una de las cuales habla de su tristeza como de un cielo gris y la otra como de un pozo profundo, ha de decidirse pidiendo a ambas que expliquen lo que quieren decir. Pero en el caso de las diferencias entre otras sensaciones y la sensación de posición no hemos procedido de ninguno de esos dos modos.

*

La diferencia entre otras sensaciones y la sensación de posición no es una diferencia psicológica; se trata de una diferencia conceptual.

*

Russell habla de la creencia como de una adaptación del organismo. ¡Si la creencia es eso, «Creo que es tonto» también es una adaptación de mi organismo!

Esta comprensión de la creencia es plausible si pensamos en la expectativa. Pero, incluso entonces, en pocos casos podemos decir que la expectativa *es* una preparación. E incluso entonces sería equivocado decir que la creencia es una adaptación del organismo.

Cuando espero algo, mi organismo se prepara. (Experimental.)

Espero algo = mi organismo se prepara. (Esto es falso.)

28 de abril de 1947

Las sensaciones tienen intensidad. Pueden ser insoportables o difícilmente distinguibles de otra sensación. Puede haber una mezcla de sensaciones. No es así en el caso de la sensación kinestésica, o de la sensación de la postura.

La distinción más importante está en la duración. En el caso de las sensaciones podemos hacer un gráfico de ellas, relacionando, digamos, el enrojecimiento de un color con cambios sonoros. Pero no podemos hacer eso en el caso de la consciencia de la postura.

*

Esta cuestión de la duración arroja luz sobre la cuestión de las sensaciones táctiles. En el caso de las sensaciones táctiles, los cambios no van relacionados con cambios de intensidad. Cuando, por ejemplo, se pasa la mano por una superficie plana ¿qué correlación hay entre los cambios en las sensaciones táctiles y los cambios de temperatura, digamos?

Tomemos, por ejemplo, un bote o un libro cubierto con barras de medida graduadas (ver la figura) .

Observémoslo en un espejo distorsionante. Podemos medir los cambios en el objeto midiendo los cambios en el espejo distorsionante (con ayuda de las escalas de medición). Esto se acercaría más a los datos táctiles de los sentidos. Pero no existe correlación directa entre datos táctiles de los sentidos y otros cambios.

Von Wright piensa, sin embargo, que el caso de la esfera y el elipsoide es diferente. Supongamos que la esfera se expande convirtiéndose en un elipsoide. Esto empuja nuestros dedos y provoca tensión en ellos. Esta tensión sería una sensación. (Pero ¿una sensación táctil?)

Pero ¿por qué ha de haber aquí una analogía? ¿Hay algún argumento *prima facie* para ello? «¿Cómo sabemos la posición de nuestras manos?» Esta pregunta es incorrecta; es enormemente poderosa, sin embargo.

En filosofía es importante detenerse de vez en cuando; no estamos intentando ir más allá de lo que otros han ido.

*

Se habla mucho pretendiendo decir que «Ahora lo recuerdo» es semejante a «Estoy leyendo lo que estaba escrito en mi sistema nervioso». No hay razón humana para decir eso. Supongamos que hay algo escrito en un papel. El papel se arruga; sin embargo, puedo leerlo. Pero supongamos que no sé escribir, pero sí leer, sin embargo; ¿por qué no habría de ser así? Supongamos que mientras tú hablas yo dibujo una línea; después, puedo repetir lo que hayas dicho, trazando la línea. Pero ¿cuál es el criterio? Que todos estemos de acuerdo; no que la línea pueda ser interpretada como un código.

Pensamos que tiene que haber leyes que dirijan lo que entra y lo que sale. Pero estamos diciendo que lo que entró ha salido, y nunca estuvo dentro. Si alguien oyera esto quizá yo (Wittgenstein) le resultara sospechoso de psiquismo; esto es, de que estoy eludiendo la psicología. Pero aquí no hablamos de dos sustancias.

*

Imagina una especie de planta. Todas las semillas de plantas tienen el mismo aspecto. Por el aspecto de una semilla no se puede decir de qué planta proviene ni cuál producirá. (Supongamos que utilizamos) un microscopio: aunque entonces sí se encuentren diferencias entre ellas, no importan. Eso es lo que sucede en el caso de los fenómenos psicológicos.

Se elimina un trozo de cerebro y luego ya no es posible repetir lo que se dijo. De modo que sabemos que algo ha sucedido, pero ello no prueba nada. Si se entromete uno en el cerebro, también lo hace en lo otro, en la memoria. Pero no hay razón para suponer que la estructura de la melodía estuviera escrita en el cerebro.

Una razón para ese ejemplo fue la de que hemos de saber dónde detenernos. Otra está relacionada con lo que nos ocupaba entonces: la cuestión de

la relación entre las sensaciones kinestésicas y el reconocimiento del objeto sentido.

Von Wright pensó que se trataba sólo de una analogía; que lo que necesitábamos era certeza. —Consideremos sensaciones orgánicas como cansancio, frescor. ¿Cómo hemos de clasificar el cansancio entre las sensaciones? Has aprendido nombres de color, sabores, puedes informar sobre ellos. Tienes que decirme también si estás cansado o no. El cansancio no es una sensación particular sino una sensación general. ¿Hay algo en contra de decir que el cansancio sea una sensación? Quiero también que levantes un peso. Quiero que me digas si estás poniendo toda tu fuerza en levantarlo. ¿Te está proporcionando ello una sensación? Hay una fuerte inclinación a decir que el cansancio es un dolor aquí, una tensión ahí, etc. ¿De qué otro material va a estar hecho? Se trata de una inclinación; pero compáralo con el dolor. Ambos son diferentes. (i) El dolor tiene localización; el cansancio tiene una localización muy vaga. (ii) En cierto modo, si lo analizamos al modo de James, el cansancio parece no ser nada. Pero la señal es muy importante. ¿En contraposición a qué es una señal? ¿En contraposición a una descripción o a una observación?

*

Nos inclinamos a hablar de una distinción de significado entre verbos psicológicos. De algunos decimos que ofrecen contenido de conciencia; de otros, que no. ¿Cuál es la distinción, si la hay?

Las sensaciones (dolor, etc.) son contenidos de conciencia. Saber, creer, tener la intención de, no lo son. Si preguntara por qué existen esas clasificaciones en un libro de psicología, no lo sabríamos decir. Lo que nosotros queremos es una diferencia conceptual.

(i) Sientes eso cuando ves algo.
Sientes eso cuando oyes algo.
Pero no lo sientes cuando tienes una intención, etc.
(ii) ¡Así pues, no has tenido una intención todo el tiempo!

*

Hay diferencia entre «oír ininterrumpidamente» y «tener ininterrumpidamente una intención». Oír tiene auténtica duración. No así la intención. No existe algo así como la observación ininterrumpida de una intención. Hay diferencia entre la duración de una intención y la de un sonido.

Una objeción importante a todo esto: que no es relevante en absoluto y pasa por alto lo esencial.

Podemos preguntar: «¿Cuándo comenzó el conocimiento del ABC y cuándo terminó?». Para esta duración hay diferentes tipos de criterios, no criterios meramente de diferentes grados de complejidad. Se ha dicho que el conocimiento es una disposición y no un estado. Pero con llamar al conocimiento una disposición no se resuelve el problema.

*

Hay que caracterizar la diferencia. Estamos haciendo algo parecido a lo que hacen los matemáticos. Hemos distinguido entre lo que es contenido de conciencia y lo que no lo es. Pero ¿eso es todo?

Además, podemos distinguir en términos de «amorfo» y «no amorfo».

Es extraño hablar de un amor de 30 segundos. ¿Es porque la experiencia así nos lo enseña? Hay una problema en hablar de amor como contenido de conciencia. Como contenido de conciencia el amor podría durar 30 segundos.

2 de mayo de 1947

¿Qué es el contenido de conciencia? Sentimos lo que es el contenido de conciencia. La intención no es un contenido de conciencia porque no la sentimos. Saber tampoco es un contenido; pero sí ver. Si hay que decidir esto por introspección, no se trata de algo interesante.

Todas las impresiones tienen contenidos sensoriales. Pero entre estas dos hay diferencias: (a) emociones, (b) conciencia de la postura.

(a) Tomemos la emoción: un terrible dolor momentáneo, por ejemplo. Esto muestra que la emoción puede tener propiedades sensoriales. El dolor es en parte sensación y en parte emoción porque el dolor tiene una expresión natural en el comportamiento.
(b) Sobre la conciencia de la postura ya hemos hablado.

*

En el caso de las imágenes también nos referimos al contenido. ¿Por qué? En esos casos también puede haber cualidad, intensidad y mezcla. ¿Qué diferencia hay, entonces, entre imágenes y sensaciones? ¿Son las imágenes me-

nos vívidas que las sensaciones? Esto no nos importará porque se trata de algo psicológico. Una respuesta así no es interesante sin que podamos decir por qué. Pero ¿por qué es más interesante la respuesta «Las imágenes son menos vívidas»? Hay tres respuestas que surgen de fuentes completamente diferentes.

*

(i) «Las imágenes son *más* vívidas.» (Esto podría ser una respuesta referida a mí mismo.)
(ii) «Las impresiones son más vívidas.» (No experimental. Por eso no se añade «por lo que a mí respecta».) Esta expresión es más característica de la metafísica.
(iii) [KJS] ¿«No tenemos sólo experiencia sensorial sino otras experiencias también»? Esto es extraño porque ¿qué hemos de caracterizar como experiencia? No es necesario que la experiencia sensorial provenga de los órganos de los sentidos.

Lo importante respecto a las imágenes son estas cosas: (a) la imagen no borra la impresión de los sentidos; a través de la imagen del mechón de cabello de Moore podrían verse los zapatos de X; (b) imaginar es voluntario. Puedes pedir a alguien que imagine al profesor Moore.

Aquí aparece la distinción entre activo y pasivo. Una impresión sensorial es pasiva; pensar es activo. Es activo lo que puede ordenársenos hacer o lo que podemos decidirnos a hacer. Esto no significa que podamos conseguir hacer una cosa y no podamos conseguir hacer otra. Puedo conseguir tener miedo. Pero no puedo conseguir intentar algo. He conseguido levantar el brazo intentando levantar el brazo. «Voluntario» está incrustado de modo diferente en nuestro pensamiento.

Imaginar es voluntario del todo. Pero esto no caracteriza al imaginar, ya que podría haber gente que lo hiciera involuntariamente. A veces obedece a la voluntad, a veces no; (confrontemos) por ejemplo, el meneo de orejas, ¿Cómo sabe otra persona que el imaginar involuntario es lo mismo? Consideremos cómo hemos sabido o aprendido: (i) Yo imagino el Trinity (College). (ii) El imagina el Trinity (College). Un niño utiliza de repente la expresión: «Veo la biblioteca de la universidad». Si se tratara de algo involuntario, se parecería a una impresión. Esto es, la distinción que hay que hacer es la de «voluntario o involuntario». Supongamos que un novelista observa la situación. Podría decir: «No, no es una alucinación, es una imaginación vívida»; en ese caso estaría haciendo una distinción conceptual. Supongamos

que en Manchuria la gente mira fijamente y dice: «Veo...». ¿Qué hemos de decir? ¿«Alucinación»? Eso es lo que hay que investigar. La investigación comienza en principio con nada. Nos informaríamos de si dicen «¡Imagina!», de si ordenan a otros que imaginen (o que acaben de imaginar). Otra cosa: si me imagino a Hunt en el jardín es más bien a trompicones, si me imagino una melodía lo hago con precisión. Pero eso no hace de ello una alucinación. Si se trata de meras imágenes vívidas, irán acompañadas de «Hazlo», «Déjalo», etc. Queremos subrayar que: esta investigación es fragmentaria. Pero en el caso de las tribus de Manchuria diríamos que se trata de otro tipo diferente de experiencia. Por lo tanto, éste es un auténtico criterio de que se tiene o no se tiene una experiencia.

«Cuando yo veo, tú tienes una experiencia auditiva.» Aquí hablamos de identidad y diferencia sin criterio alguno.

*

Amor y odio pueden ser directos o indirectos ¿La orientación hacia un objeto es lo mismo que la causación por él? No. «Tengo miedo de tal y tal cosa» es primitivo. Se aprende en una determinada situación. El objeto del miedo no es asunto de investigación.

El miedo puede no estar orientado —«Tengo miedo» sin más. Podríamos pedir a alguien que hiciera el papel de una persona amedrentada, pero amedrentada por nada. ¿Podríamos pedir a alguien que hiciera el papel de una persona esperanzada, pero esperanzada por nada; o el papel de una persona con una convicción, pero convencida de nada?

*

¿Cuál es el contenido de las emociones? Decimos que odio y amor son opuestos. Sentimientos opuestos son como contenidos blancos y negros de conciencia.

Imagínate a ti mismo odiando. El sentimiento se evapora. El contenido es intangible o exiguo: algún comportamiento y algún sentimiento extraño. Esto proviene de la idea de que odio o amor son sentimientos. El caso del miedo es parecido.

Podría decirse que estoy substrayendo el «cuerpo» al miedo. Pero esto es debido a la errónea idea de que hay una sensación para cada uno de los verbos psicológicos. Esa es la raíz. De ahí la comparación de amor y odio con blanco y negro. Esto es como una personificación. Personificamos una virtud en una alegoría, pero una virtud no es alguien.

Pero se puede hablar de una mezcla de emociones, y con razón. No se trata de una metáfora. Aquí, las emociones son conceptualmente semejantes a las sensaciones.

En el caso de los verbos psicológicos la primera persona del presente no tiene verificación; la tercera persona del presente, sí. Esto parece asimetría; pero ahí hay un problema. Si hay conceptos asimétricos ¿cómo es que no tenemos otros simétricos correspondientes? La respuesta obvia es: No lo sé en absoluto ¿por qué entonces observar? «Se sabe que se tiene dolor de muelas en contraposición a neuralgia.» A primera vista esto *no* está claro.

6 de mayo de 1947

Así es como funcionan los conceptos psicológicos. Cuando decimos esto ¿hablamos sólo de palabras? Esto podría parecer que carece de importancia.

Otra investigación de otro tipo: ¿Por qué no usamos palabras de modo simétrico? Incluso la indicación de que *no* utilizamos tales palabras es un hecho importante en la historia natural del hombre.

No se envía a alguien al médico porque se queje, sino porque se ve que tiene dolores.

GEACH: No hay verbo simétrico. No tenemos ni siquiera el mismo criterio para «Yo estoy escribiendo» y para «Él está escribiendo».

WITTGENSTEIN: Se plantea esa cuestión porque has introducido la volición. Esto es, lo que has hecho es ofrecer sólo un caso de asimetría.

GEACH: ¿Hay algún verbo completamente simétrico?

WITTGENSTEIN: Yo tengo una moneda de seis peniques. Tú tienes una moneda de seis peniques.

GEACH: ¿Algún verbo activo?

WITTGENSTEIN: «Tengo un mal corazón». «Tartamudeo.»

Creo que va a suceder tal y tal cosa. El Dr. Malcolm cree que... Concluiré esto de su comportamiento. Puedo sacar conclusiones también sobre su comportamiento futuro. ¿Por qué no puedo hacerlo en mi propio caso? ¿Por qué no es necesario observarme a mí mismo? No veo mi comportamiento. No puedo observarme a mí mismo inadvertidamente. Aquí diríamos: Wittgenstein conoce su propia intención. Pero en ese caso esto sólo significa un hecho. Se trata de un conocimiento previo de mi comportamiento. No tengo conocimiento previo de su comportamiento. Esto se expresa en inglés mediante «shall» y «will». Hacer una promesa no es una previsión de mi

comportamiento: sí *es* una previsión, pero no una observación de mí mismo ni de ninguna otra cosa.

*

¿Por qué me interesa tan poco mi comportamiento de dolor? ¿Por qué me interesa no tan poco su comportamiento de dolor? Algo que ayuda: hemos de considerar no un lenguaje complejo, sino uno primitivo. Supongamos que X me ha ayudado cuando he tenido dolores. Cuando me duele algo puedo dar un grito o ir a verlo. Alguien me retiene. Me deshago de él y aduzco un motivo por medio de un grito de dolor. Si quiero ayudarme a mí mismo cuando me duele algo, lo hago sin observarme a mí mismo. No así en el caso de otra persona.

Digamos: por lo que dice he aprendido algo que está dentro de él. Pero una cuestión que generalmente no se plantea es ésta: «¿Qué interés tiene saber eso que está dentro de él?». ¿La justificación del interés está en las consecuencias?

¿Por qué no me observo a mí mismo? Eliminemos completamente los asuntos del interior. Algunas veces me observo a mí mismo. Algunas veces utilizo al otro. Pero éste no es el proceder normal. Ello incluye afirmar las consecuencias del mismo modo que afirmo mi intención. La pregunta importante es: ¿qué cosas son ésas, por las que me interesan las manifestaciones del otro? Es perfectamente imaginable que pudiera averiguar cosas sobre mí mismo por la escritura automática.

KREISEL: Cuando aceptamos las observaciones de otro ¿bajo que condiciones lo hacemos? Porque si indicamos esas condiciones, podemos ver por qué no lo hacemos así normalmente.

WITTGENSTEIN: ¿Cuándo aceptamos las observaciones de alguien? «No vayas a esa reunión, te pondrás de malhumor.» Esto es, en el contexto de las advertencias, aceptamos las observaciones de otra persona sobre nuestra propia conducta.

*

MALCOLM: Pero ¿no quiere usted un caso en el que el otro diga (prediga) algo sobre su conducta de usted y por tanto sobre su acción voluntaria?

WITTGENSTEIN: Me pregunto si tienes razón. Supongamos que me comporto así con alguien. Quizá él lo hiciera sólo porque yo se lo he dicho.

GEACH: Supongamos que se trata de un tipo distraído.

WITTGENSTEIN: Supongamos que digo a von Wright: «Dentro de tres minutos levantarás el brazo». ¿Qué podría suceder? (i) Podría olvidarlo y levantar

entonces la mano. (ii) «No, no lo haré», pero después de tres minutos dice: «¡Que sea como quieras!» y levanta la mano. (iii) «No», sin embargo el brazo se levanta. O si digo con voz amenazadora «Dentro de tres minutos levantarás el brazo», entonces se trata de una orden. Pero entonces la causa del comportamiento no es lo que digo. La predicción influye en lo que sucede; o una orden; o podemos actuar con simpatía y la gente hará entonces lo que decimos.

GEACH: ¿Qué decir con respecto al caso de un tipo distraído que dice «¿Qué iba a hacer?»?

WITTGENSTEIN: Lo que buscamos es una persona cuyas intenciones funcionen, y una persona cuyas intenciones no funcionen. Este es un método muy importante: considerar la ceguera a la intención. Pero ¿no estamos suponiendo que él fue normal durante un tiempo? Aquí, en nuestro caso, creo, se plantea una cuestión de deficiencia mental. Podemos hablar de intención rudimentaria porque hay intenciones maduras. ¿Cómo sucede tal cosa? ¿Cuál es el lenguaje de la intención?

Supongamos que alguien dice: «Comer una manzana» y la come. Sólo puede aprenderse un marco elaborado de palabras, que expresen nuestra intención, cuando esa reacción se produce efectivamente.

«¿Qué es lo que iba a hacer?» es un juego de lenguaje peculiar. Supongamos que fueras a coger el abrigo; lo olvidas y dices: «¿Qué es lo que iba a hacer?». Yo digo: «Ibas a dar un salto mortal». Tú dices: «No». Pero si dices «Sí» y lo das, entonces no habría intención; se trata de una categoría diferente. En ese caso él no diría: «¿Qué es lo que iba a hacer?» (Usamos algunas piezas del ajedrez, pero jugamos un juego menos complicado que el ajedrez.)

Supongamos que alguien manifiesta una intención y la olvida. Yo sugiero algo. Él dice «Sí, está bien» y lo hace. Este es un buen ejemplo de mi predicción de su conducta. Podemos decir que le estoy sugiriendo una intención.

Lo importante es el entorno de sus acciones. Supongamos que hago una sugestión posthipnótica. Podría ser que hubiera entornos normales de pensamiento, podría ser que no. Supongamos que en lugar de «Querías...» digo sólo «Ibas a hacer...». Entonces él lo hace. ¿Qué hemos de decir? El ejemplo más próximo es el entrenamiento. En esos casos no sugerimos una intención.

Esto sólo puede suceder si él ya lo ha aprendido en el contexto complejo. Este juego sólo puede jugarse, pues, sobre la base del otro. Un niño no preguntaría: «¿Qué es lo que iba a hacer?».

Pensemos en los animales. Un gato tiene intenciones; pero ¿se puede «recordar a un gato su intención»? Un perro puede tener miedo; pero no de que su dueño le vaya a pegar pasado mañana.

GEACH: No se puede distinguir entre «sugerir» y «recordar» porque no recordamos a alguien la misma intención. En realidad, la intención se crea.

9 o 13 de mayo de 1947

Por qué usamos ciertos tipos de conceptos —es un tipo muy extraño de cuestión. ¿Por qué contamos? ¿Sin ello la vida sería imposible? No, los perros no saben contar. Nosotros lo hacemos sin más. Y ya que tenemos el contar, tendremos también un uso para él. Un empleado de banco utiliza el contar y hay razones para ello. Pero las razones están dentro de la institución.

¿Por qué no tenemos conceptos psicológicos simétricos? Podemos señalar a los hechos y ésa es la razón, el porqué. Un hecho importante así es que no sacamos conclusiones de nuestra propia conducta como sí lo hacemos de la del otro. No sólo eso, ello depende del hecho de que no observamos nuestra propia conducta. No sólo eso, no pedimos a nadie que describa nuestra conducta.

Cuando digo que alguien cree algo, normalmente me fío de su palabra al respecto. No así en mi propio caso. Pero refiriéndose a otro se habla de un estado del alma: de un estado de conciencia, por ejemplo tristeza, etc., de un estado del alma, por ejemplo conocimiento, creencia, etc. Se trata de un estado de un hipotético mecanismo, de una disposición. Esa figura es análoga al estado de un mecanismo de relojería. ¿Cómo se pone en marcha un reloj, cómo se ajusta? Eso no es lo que hacemos normalmente en nuestro caso. Sólo lo hacemos a veces.

«Estoy tan cerca del mí mismo que lo veo.» Pero eso no vale. Se trata de una figura increíble. Estoy dentro de mí mismo; esto es, al predecir mi conducta tendré que sacar una conclusión desde mi estado interior. Y esto es exactamente lo que no hago. Lo que Malcolm va a hacer, lo juzgo por su exterior; pero en mi caso lo hago mirando dentro. De un flash, por ejemplo, espero un ataque epiléptico. ¡Pero no es eso lo que hago!

Decir que creo, no surge en absoluto del conocimiento de mi actitud. (En bastantes casos, sí; por ejemplo, cuando hablo de *seguir* creyendo que podría aparecer esa persona.)

«Cogeré un impermeable porque creo que está lloviendo.» «Cogerá un impermeable porque dice que está lloviendo.» Aquí tenemos asimetría de hechos.

Se ha dicho que no conocemos otras mentes y que conocemos la nuestra. Pero, en cierto modo, eso es una tontería. Pero ¿por qué lo dice la gente?

Eso se basa en una extraña especie de malentendido. Puede haber duda en mí respecto a las intenciones de Malcolm, pero no respecto a las mías propias.

¿Qué clase de proposición es «No puede haber ninguna duda en mí respecto a mi intención»?

La gente dice que puedo conocer los deseos de Malcolm, pero no en el sentido en que conozco los míos.

Hay casos en los que la gente dice: «No sé lo que quiero». Y excluyéndoles no hacemos ninguna injusticia. No nos conciernen. Lo que sí nos interesa es cuándo sabe la gente lo que quiere. El único modo de abordarlo es ir al comportamiento primitivo. Y luego constatamos que no hay duda alguna. Es como decir: en el tenis no hay goles. Por tanto, no hay uso para «Me pregunto si me ha dolido», «Estoy bastante seguro de que me duele» o «Sé que me duele». No se puede marcar un gol en el tenis. ¿Es porque es difícil?

¿Qué significa decir que no podemos saber si a otra persona le duele algo en el sentido en el que lo sabemos en nuestro propio caso? El único sentido que podríamos dar a eso es que podemos tener control hipnótico sobre esa persona (sobre la expresión natural del dolor). Esto es muy importante. Esto muestra que aquí no tiene sentido decir que no podemos conocer el dolor de otro. Que no podemos conocer los pensamientos de otra persona tiene más sentido que no puedo conocer el dolor de otra persona. Eso tiene algún sentido; es un hecho empírico al menos.

Podría ser que tuviera una cierta capacidad para algo. Puede ser que digas que es extraño que sea así. Supongamos que digo que he visto un movimiento en el ojo. (¿Qué importa que la persona o la cámara diga otra cosa?) En el mismo sentido, hay algo así como adivinar o conocer las intenciones de otro.

¿Cuándo se supone que estamos en lo correcto en el caso de otras personas? Estoy en lo correcto cuando mi conjetura es verificable por lo que diga el otro; no así en mi propio caso. (Esto tiene que ver con el principio de verificación.)

«Pero una de las dos cosas: o él piensa eso o no lo piensa. Decir que esto es una figura, no vale.»

¿Estamos diciendo algo en contra del principio de tercio excluso: «o p o -p»? Pero ¿quién duda de ello? Teníamos dos figuras: la ley de tercio excluso decía que o bien vale una figura o bien la otra. Pero esto no explica el uso. Se repiten expresiones, pero no se explica su uso. Quien se apoya en esa ley pensó que proponíamos una tercera figura. Pero no estábamos haciendo nada parecido. p y «p es verdadero» son lo mismo. Por eso no conseguimos nada diciendo «p es verdadero de un modo o de otro».

«Sé lo que piensa.» Se trata de una frase corriente. ¿En qué circunstancias se inclina uno a decir «Sé lo que piensa»? Lo mejor es regresar al juego primitivo.

Adivinar el pensamiento de otra persona es una parte avanzada de las matemáticas.

Bueno, ¿y qué sería, entonces, saber lo que otro piensa? ¿Qué sería? Todavía no he dado ningún significado a «lo que otro piensa». (Saber cuánto cuesta una libra de queso. Pero no está establecido. [Poco claro —KJS])

«Lo sé, y el otro no lo admite. E incluso si lo admite, podría mentir siempre.» Pero esto no tiene sentido. Tiene sentido decir que algunas veces algunas personas hacen un falso movimiento en el ajedrez; pero no que todas lo hacen siempre.

Supongamos que digo: «El Sr. Geach piensa que estoy perdiendo el tiempo». Geach dice «No». Pero sabe en todo momento que ha pensado eso. «Entonces hay algo en el interior de su alma que corresponde a mis palabras». Pero ¿cómo podría darse cuenta de ello?

¿Qué es: «Puede ser que esté mintiendo»? ¿Se supone que es algo referente al Sr. Geach? No. Quizá sólo que existe algo así como mentir. Pero ¿qué es eso? Tenemos que describirlo.

Si digo que (quizá) está mintiendo, de ello se sigue que no importa que él lo admita o no, o incluso que nadie lo admita nunca. Pero entonces sus palabras no me transmiten absolutamente nada. Las palabras no transmiten nada; el lenguaje se está usando de un modo completamente diferente. Esta imposibilidad de generalización es tremendamente importante.

¿Sucedió algo en el Sr. Geach? No, eso es sólo lo que nosotros decimos. Por consiguiente, es plenamente verdad que se podría saber lo que piensan los otros. Tiene sentido decir que fulano o zutano sabe lo que piensa; pero él no lo admitirá. Puede que un novelista, por ejemplo, describa una situación así. La entendemos, pero porque (en algunos casos) se produce algo así como una admisión.

Digo: «El Dr. Malcolm pensó tal y tal cosa, pero no lo admite». ¿Qué queremos decir con eso? Recordemos a Lytton Strachey hablando de lo que pensaba la reina Victoria en su lecho de muerte. ¿Qué sentido puede tener hablar de ello si no es ni siquiera concebible que lo sepa? Si no tiene sentido ¿por qué se dice entonces?

Sé lo que para mí sería pensar. «¿Qué sería?» Para explicarlo se pondrán cantidad de ejemplos y se mostrará qué es imaginar. «Sabes lo que es» significa «Entiendes esas palabras». Esos no son los únicos ejemplos. Sabemos algo, después de haberlo aprendido, en el contexto de haber aprendido.

MALCOLM: Pero esto no nos libra de una dificultad especial. Esa es una explicación como la que se daría a un niño.
WITTGENSTEIN: Pero ése es el único modo. Es extraño que tengamos interés en las palabras: «Sé lo que piensa, aunque él no lo admita». Eso es complicado y no existiría si no tuviéramos la expresión «decir lo que se piensa».

¿Por qué un perro nunca simula tener dolores?, ¿porque es muy honesto?

Una excepción sólo es utilizable cuando hay una regla.

16 de mayo de 1947

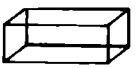
Cuando los psicólogos de la Gestalt hacen afirmaciones, hacen dos: (i) una fisiológica y (ii) otra psicológica. La primera no nos concierne por cuanto es fáctica. Es importante para nosotros en cuanto nos confunde, afirmando, por ejemplo, que es la imagen de la retina la que hace que la percepción sea lo que es.

(i) (ii) (iii)

El psicólogo de la Gestalt dice que el asunto de la fisiología no es sólo el color y la forma, sino también la organización. La organización está al mismo nivel que las otras dos cosas. La organización es la agrupación, la pertenencia mutua de los elementos. Por ejemplo, en (i) los puntos pueden agruparse juntos de modo diferente. En un triángulo (iii) dos lados cualquiera pueden agruparse juntos y tomar el tercero como base. Pero si lo vemos como triángulo colgante o estante, no hay agrupación alguna; al menos, eso parece.

Hay que observar dos cosas:

1. En el caso de la agrupación es cuando más claro aparece el cambio de la realidad visual. No así en el caso del triángulo colgante o estante. Ahí no habría cambio de la realidad visual, a no ser que uno estuviera alucinando. Piénsese en un triángulo volcado. Eso no significa: primero estante y luego volcado.



Una caja abierta por arriba, un ángulo sólido abierto, un ladrillo.

2. El fenómeno que los psicólogos de la Gestalt desean excluir al máximo es la interpretación. ¿Qué diferencia hay entre *ver algo como* e *interpretar algo como*?

Una figura tal y cual: un ángulo sólido. La misma figura: un ladrillo. Lo que viene en nuestra ayuda aquí es la duración. Podemos hablar de ver algo de un cierto modo durante un cierto tiempo. En ese caso, se puede decir que no se trata de una interpretación, sino de un cambio de realidad visual. No se trata de una interpretación; y en tanto en cuanto tiene cualidades durativas puede clasificarse como percepción. Tenemos dificultades en el caso del triángulo estante o del colgante. El rasgo que nos desconcierta en este caso y que no puede eliminarse es éste: se trata de algo que tiene cualidades de percepción, pero cuya expresión es una interpretación.

GEACH: Colguemos un cono. Veamos △ como tal.

WITTGENSTEIN: ¿Qué quiere Geach que hagamos? ¿Que alucinemos? Los psicólogos de la Gestalt distinguen entre ver algo como objeto y ver algo como fondo. El trasfondo no se ve articulado. Por ejemplo, un mapa de Europa en el que las masas de agua y de tierra intercambien su condición de figura o de fondo. En un caso así, la figura de la retina seguramente es la misma. Sin embargo, la organización de la imagen visual es completamente diferente.

¿Por qué es desconcertante? Es filosóficamente desconcertante para quienes se preocupan de ciertas imágenes fisiológicas.

(i) No lo reconoció al principio, (ii) luego lo reconoce, (iii) y después puede seguir.

«¿Qué ha sucedido?» «De repente vi algo diferente?»

VON WRIGHT: Lo que sucedió fue un tipo de movimiento.

WITTGENSTEIN: Pero además hay una respuesta general. Algo parecido a lo que dicen los psicólogos de la Gestalt. Primero vi una cosa y luego otra. Las palabras que usamos al describir el cambio se han aprendido en otro contexto. Lo desconcertante es que la percepción se describa *esencialmente* por medio de una expresión que es la descripción de una interpretación. ¿Es incorrecto?

Ahí se hace una suposición. Cuando ve un triángulo, deja que sus ojos rueden por todo ese escenario. El movimiento del ojo se puede rastrear. Ver algo como tal o tal cosa proviene de hacer que los ojos rueden en una dirección y luego en otra. (Creo que no hay razón para suponer esto.)

¿Qué le sucede a alguien cuando hace que sus ojos rueden en una dirección o en otra? Lo que sucede es algo óptico. Pero cuando alguien dice que primero ve tal cosa, luego otra, nadie le pregunta cómo se han movido sus ojos.

Supongamos que hubiera convencido a alguien de que todos los aspectos diferentes van acompañados de diferentes movimientos de los ojos; entonces uno se inclinaría a decir que lo que primero no parecía óptico, se reveló luego como tal.

Cuando alguien dice que ve esto como un cono colgante, hace que sus ojos rueden como si..., eso significa que sucede algo. Mira esto como mirarías normalmente al triángulo volcado; estante —colgante, trasfondo— objeto, son sólo descripciones indirectas de lo sucedido. ¿Qué hay que decir en contra?

Hemos considerado la fisiología porque ello muestra a dónde lleva la fisiología. Si esto es verdad, era incorrecto lo que dije: que la percepción se describe mediante una interpretación. Pero ahora se trata sólo de una percepción, descrita indirectamente por la interpretación. Al decir que la percepción tiene una expresión que es la expresión de una interpretación, parece que se dice que vemos el significado. Los psicólogos de la Gestalt dicen que vemos, no que pretendemos significar algo.

¿Es accidental este modo de descripción? La mera posibilidad de experimento muestra que podría tratarse de algo óptico. Si no de movimiento del ojo, sí de algo diferente. (De movimiento del ojo óptico, no del ojo fisiológico.) Y se averigua preguntando al interesado.

Hay dos sentidos diferentes en los que podemos decir que el ojo de alguien se mueve de un determinado modo: (i) le observamos o (ii) le preguntamos. Pero esto no puede explicar ningún fenómeno subsiguiente. Él dice que cuando tiene una imagen accidental se concentra primero en una parte y luego se concentra en la otra.

¿Qué sucedería si alguien fuera ciego al significado? ¿Dónde está el problema? Él puede llevar a cabo esta indicación: «Velo colgante y velo estante», pero no esta otra: «Velo volcado». Suponiendo que no pudiera hacerlo ¿qué se perdería? ¿Cuánto?

«Ve eso como» no se dice en la vida corriente. Pero la interpretación es muy importante en la vida corriente. No estamos suponiendo que él no pueda interpretar.

MALCOLM: Hay dos fenómenos muy importantes. Se le pide a alguien que describa una cosa; se pueden decir dos cosas: (a) cómo lo va a describir, (b) qué descripción viene primero.

WITTGENSTEIN: El experimento podría ser éste:

«Voy a preguntar...»

Entonces él da una descripción.

Yo digo: «Descríbelo de otro modo». Él da otra descripción.

«¿Por qué diste primero la primera?» Él no sabe decirlo. ¿Es que un ciego al significado es alguien que no prefiere una descripción a otra? O en el caso de una figura desconcertante...

Tú puedes decir...

O...

O...

¿O es que en el caso de una figura de un caballo al galope él no diría que el caballo está estante?

*

Si existe algo así como cambio de aspecto se plantea un problema extraño: primero, follaje de árboles; después, un perro patas arriba.

«La figura desconcertante sólo ha puesto eso de manifiesto; pero yo siempre veo algo como algo.» Si esto vale para el caso bidimensional, también para el tridimensional. Veo un lápiz como lápiz a no ser que lo vea como algo diferente. En cada ocasión lo veo como algo.

¿Es así porque puede cambiar?

¿O tengo que decir: «Ahora hay ahí un... aspecto», y después cambiar y decir: «Ahora este aspecto, ahora otro»?

«Si hay cambio de aspecto, hay un aspecto en alguna parte.» Podríamos decirlo de otro modo. ¿Nos descubre algo el cambio de aspecto, un estrato del que no éramos conscientes antes?

GEACH: Me pincho con un alfiler: ¿cómo puedo saber dónde me ha pinchado el alfiler si antes no tenía ahí una sensación diferente? Ahora es rojo; por lo tanto, antes era de otro color.

CAPÍTULO 3

APUNTES DE LAS LECCIONES DE WITTGENSTEIN

A. C. Jackson

Estas lecciones tratan de filosofía de la psicología. Puede resultar extraño que hayamos de discutir asuntos que se derivan de una ciencia, y que aparecen en ella, sabiendo que no vamos a practicar la ciencia de la psicología y que tampoco tenemos una información especial sobre el tipo de cosas que se averiguan cuando se practica una ciencia. Pero hay preguntas, perplejidades que se plantean de modo natural por sí mismas al considerar lo que afirman los psicólogos y los no psicólogos (y nosotros mismos).

Se define a menudo la psicología como la ciencia de los fenómenos mentales. Esto puede parecer que induce a error, como veremos. Comparémoslo con la física, como ciencia de los fenómenos físicos. La palabra «fenómeno» es la que puede inducir a error. La idea que tenemos es: por un lado hay fenómenos de un tipo que producen ciertas cosas; por otro, fenómenos de otro tipo que producen otras; ¿cómo comparar, pues, esas dos clases de cosas? Pero quizá no tenga sentido decir que cada una produce todo lo que produce la otra.

«La ciencia de los fenómenos mentales» —con esto queremos significar lo mismo que todo el mundo, esto es, la ciencia que se ocupa del pensar, decidir, querer, desear, asombrarse, etc. Y resurge un viejo enigma. Cuando el

psicólogo encuentra sus correlaciones las encuentra observando cómo la gente hace ciertas cosas como arrugar la nariz, soportar subidas de la presión sanguínea, mirar con ansiedad, aceptar *esto* después de S segundos, rechazar *aquello* después de S *más* 3 segundos, escribir «No» en un trozo de papel, y cosas así. ¿Dónde queda, pues, la ciencia de los fenómenos mentales? Respuesta: Uno mismo observa sus propios acontecimientos mentales. ¿Cómo? Por introspección. Pero si se observan, esto es, si uno se ocupa de observar los acontecimientos mentales propios, puede alterarlos y crear otros nuevos; pero todo el interés de la observación estriba, justamente, en que no se debería hacer tal cosa. Se supone que observar es precisamente evitar eso. Por consiguiente, la ciencia de los fenómenos mentales está ante este enigma: No puedo observar los fenómenos mentales de otros, y, en el sentido preciso de «observar», tampoco puedo observar los míos propios.

Supongamos ahora que alguien dice: «Me he observado a mí mismo pensando que el color rojo era un color alegre». Eso le lleva a uno naturalmente a preguntar: «Dices que te observaste a ti mismo pensando que el color rojo es un color bonito, pero ¿qué es ese pensar del que hablas?». ¿Qué *es* pensar?

Esta es una pregunta natural, como hemos dicho; quien esté libre de la tentación de formular esta pregunta es afortunado o inmune a la perplejidad.

Comparémoslo con «¿Qué es digestión?». La pregunta «¿Qué es digestión?» normalmente se formularía de esta manera: entendemos la palabra «digestión», sabemos en general qué significa, queremos que se nos dé un informe completo de lo que ocurre cuando se produce este proceso que entendemos sólo aproximadamente: queremos más detalles, el funcionamiento detallado del mecanismo. Por la forma verbal, «¿Qué es pensar?» es semejante. La respuesta a «¿Qué es digestión?» es una cuestión de rayos X, de tests clínicos, etc., una cuestión de procedimiento experimental. ¿Sucede lo mismo con «¿Qué es pensar?»? Podemos rechazar la leve tentación de tomar en consideración resultados de experimentos en el cerebro y sistema nervioso: estos resultados son producto de sucesos que acompañan a lo que realmente interesa, el pensar. De modo natural, sin embargo, intentamos otro experimento: «Déjame pensar. Déjame sorprenderme a mí mismo pensando. Y deja que describa mi pensamiento». Esto está en la línea de una práctica profundamente asentada que todos nosotros seguimos: siempre que nos preguntamos «¿Qué es el dolor?». Siempre tiendo a sorprenderme satisfecho en ocasiones en que al mismo tiempo tengo un ligero dolor de cabeza, por ejemplo; pienso entonces: «He aquí un *ejemplo*». Pero ese procedimiento no vale. ¿Por qué no? Una razón es: supongamos que pienso y luego describo lo que hice. ¿Qué razón tengo para suponer que tú haces lo mismo? No existe

razón alguna por la que cada cual no hubiera de dar una respuesta diferente al describir los fenómenos. ¿Creemos, además, seriamente que hay algo nuevo y preciso que encontrar observando el pensamiento propio? Puedes pensar así; si lo haces, probablemente se te planteen preguntas como ésta: «¿Pienso con imágenes visuales, o por medio de murmullos, o mediante qué?». Quizá esto sea nuevo y detallado: es posible que nunca lo hayas sopesado anteriormente. Pero supongamos que lo averiguas; entonces surgen dos dificultades: (1) Eso describe tu pensamiento en contraposición al de Smith y el tuyo en este momento de la vida. Y (2) ¿No has vuelto a describir algo que acompaña a tu pensamiento? «Podría haberlo hecho de otra forma —sin imágenes.»

Así pues, no queremos una descripción científica. ¿Qué queremos? «Queremos una definición» es una respuesta natural: si alguien piensa, ha de tener definido ya el pensar. En cierto modo queremos una definición, efectivamente; queremos saber «en qué consiste el pensamiento». Pero no queremos una definición *cualquiera*, sino una interesante; no simplemente una verdadera, sino una «interesante y esclarecedora».

Queremos definir el concepto de «pensar». Pero entonces se nos dice que el pensamiento no es definible. Tiene que haber cosas indefinibles; Dios sabe cuántas; pero tiene que haber algunas. ¿Por qué no «pensar»? ¿Por qué no, efectivamente? En esto hay algo incorrecto: más o menos lo siguiente: (1) definir significa, en general, encontrar conceptos equivalentes, esto es, conceptos equivalentes dentro de un sistema de conceptos: se entienden algunas palabras y uno llega a darse cuenta de que algunas que en absoluto se «captan» pueden ser reemplazadas por otras que sí se entienden; pero esto conduce a problemas con las que se entienden (esto necesita ampliarse). (2) «Indefinible» puede sugerir que se ha producido un fracaso; pero lo interesante de «indefinible», tal como aquí se usa, es que parece que no puede haber éxito *posible*; y si no puede haber éxito ¿puede haber fracaso? (3) Supongamos que ello *es* indefinible; «rojo», por ejemplo, es indefinible: pero hay que advertir todavía qué «condiciones de inferencia» tiene este indefinible; por ejemplo, «rojo es más intenso que suave» no tiene sentido; «pensar es púrpura» tampoco (es decir, ni siquiera es falso).

Evidentemente, algo encierra todavía esta noción. Algo que aparece en la tendencia de uno mismo a decir: No hay nada que yo no sepa que pudiera ser relevante para la pregunta «¿Qué es pensar?» tal como está formulada aquí: *los hechos están a disposición de todos*, es verdad, y a mí me enseñaron el uso de «pensar» en relación con ellos; pero parece que el pensar es sólo él mismo.

Entonces nuestro enigma es: (1) Es posible que sepamos todo lo necesario para responder a esa pregunta; y no es mucho. (2) No buscamos una co-

rrelación científica sino una definición. (3) Hay algún indicio de que no puede llegarse a una definición. (4) Si conocemos los hechos y no buscamos ciencia ¿por qué, entonces, no podemos conseguir una respuesta? ¿O sí podemos? Al fin y al cabo, podemos operar con la palabra «pensar»; hemos dominado esa técnica; ¿es esto saber qué es pensar? Todo lo que se ha dicho hasta ahora no es filosofía; se trata sólo de una ojeada rápida a lo que puede ocurrir en esta investigación.

El enigma es: si la observación del pensar no va a proporcionar la respuesta ¿a dónde se ha de dirigir la mirada entonces? ¿Hay otro sitio a dónde mirar? ¿Qué otra cosa hacer?

*

«¿Qué es pensar?» nos lleva a un tipo peculiar de investigación. Quiero «mirar dentro de mí mismo mientras pienso»; pero añado «sea eso lo que sea». «Bien», dices, «déjame mostrarme a mí mismo qué es». Pero eso no puede ser, por supuesto. ¿Por qué «por supuesto», esto es, por qué se sigue que eso no puede ser? (1) Sólo ofrezco un informe personal; de él puede resultar una proposición estadística, una hipótesis científica —pero no es eso lo que queremos. (2) Smith recibe mi orden «Observa tu pensamiento», pero ¿cómo sabe él y yo que estamos mirando en la dirección correcta? Tengo que haberle enseñado previamente qué mirar.

(En filosofía, en ciertos momentos de una investigación, es importante no intentar «ser inteligente». Tienes que decirlo como si nadie, ni siquiera tú, pudiera oírlo.)

Consideremos ahora: ¿Es una cosa extraordinaria pensar? Nos inclinamos a decir que sí; y eso está a la base de aquello de lo que vamos a tratar. Dejemos ahora que la inteligencia vuelva a entrar y preguntemos: ¿Por qué decimos que se trata de algo extraordinario?

No es extraordinario en el sentido de que esté fuera de lo corriente. Pensar es algo normal. Y tampoco es extraordinario en el sentido de encontrar un mecanismo que a uno le resulte nuevo. Y tampoco es extraordinario en este sentido: si se considera el entorno físico de uno mismo y se piensa en su estructura atómica, se verá que, aunque cualquier cosa física tenga esa estructura, es extraordinaria. Pero, en relación al pensar, no existe algo así como «examinar» un mecanismo. Es extraordinario en el sentido de que no puedo encontrar nada que parezca relevante como respuesta a «¿Qué es eso?». Por ejemplo, si observo que pienso con imágenes, o con lentitud, tendemos a pensar que debería darse esta réplica: «Bien, a tu pensamiento le acompañan imágenes, pero observa tu pensamiento y di qué es *eso*». (Exis-

ten otras características extraordinarias, desde luego, pero éstas son las que se buscan.)

Volvamos ahora al día anterior. Recordáis que se sugirió que lo que queremos es analizar las cosas. Esto no valdría de nada a menos que significara que lo que buscamos en este caso es la definición del pensamiento. Entonces di un paso sospechoso. Sugerí: Quizá lo que busquemos realmente sea el *uso* de «pensar». «Pero», diréis, «está claro que lo que queremos saber no es nada acerca de «el uso de las palabras». Y en cierto sentido, evidentemente, no queremos.

Digamos ahora algunas cosas muy triviales; a menudo, las cosas triviales son las más importantes dentro de un contexto. (1) Se *puede fallar* en la comprensión de las definiciones ostensivas: «Podría ser que me refiriera al color y no al libro». (2) No se puede explicar qué sea una cosa señalándola o «mostrándola uno mismo»: la explicación presupone que ya se ha captado algo. (No hay definiciones *puramente* ostensivas.)

Me inclino a decir, sin embargo, que, a pesar de todo, se puede explicar qué es una *x*. Supongamos que trato de explicar el número 1. Muestro a alguien el dedo índice, después otro dedo, después otro. A continuación, él «cuenta» grupos de tres cosas. ¿Cómo ocurre esto, sabiendo que todo lo que he hecho es enseñarle mis dedos? no estoy seguro de que mire en la dirección adecuada; ni sé qué otra técnica tiene; ni puedo estar seguro de que tenga una técnica o sólo parezca que la tiene. Sin embargo eso ocurre. ¿Se trata de un misterio? Como se quiera: pero, en tal caso, se trata de uno de ésos que no se pueden desvelar.

Supongamos ahora que intentamos dar una definición ostensiva de términos psicológicos. Te mostraré la ira: mira aquel hombre; bien, eso es. En el caso de la «ira», debería tratarse de una tarea realmente sencilla. Pero replicamos: «No puedes mostrarme la *ira*, sólo pueden mostrarse sus signos externos».

MALCOLM: Se puede mostrar sólo un caso, pero con respecto a la ira puede haberlos muy variados. Podría ampliarse esto: sólo se puede mostrar un número finito de casos, pero es imposible decir que en alguna ocasión no se diga que otra cosa puede ser también «ira».

WITTGENSTEIN: Has limitado las definiciones ostensivas más de lo que quieres: porque ¿cómo es posible siquiera (dado el caso) mostrar algo? Existen infinitos criterios aceptables para mostrar cualquier cosa. Se puede golpear la mesa y decir: «Me refiero a ese mismo tono»; lo siento, pero esto no sirve de ayuda. Tomemos el caso en el que se señala «una cosa», pero el tiempo pasa: ¿es todavía la misma? ¿O tiene ya partes? En ese caso ¿cuántas partes me estás mostrando?

MALCOLM: Pero se podría decir: Es la misma cosa, la misma que he visto hace un momento; y si es así, entonces he de ser capaz de identificar ambas.
WITTGENSTEIN: Sí, podrías. Consideremos algunos hechos tremendamente familiares; si pusiéramos por escrito los hechos realmente importantes para nuestro pensamiento tendríamos una colección muy extraña y muy familiar. Uno de esos hechos es: se pueden fabricar cosas coloreadas de cualquier forma. Suponed que el rojo solamente aparece en la punta de las hojas cuando comienzan a estar ligeramente podridas, y en ningún otro sitio. Puede que digamos: «Se trata sólo de un verde putrefacto». Podríamos decirlo. O pensar: a veces consideramos el blanco y el negro como si fueran colores, a veces no. No decimos «rojo, incoloro y azul», pero podríamos hacerlo. Podríamos decir: «No puede haber una bandera roja, incolora y azul, así que habremos de cambiarla; no puede haber una bandera con tela sin color». Dudamos de nuevo con respecto al gris; ¿quién ha oído de una bandera que tenga «tres tonalidades de gris»?

Malcolm podría decir: «Yo tengo la definición ostensiva *par excellence*: señalar a una tonalidad específica». Sí, pero no sabemos cómo están fijados los límites de un color: ¿a qué forma coloreada estás señalando exactamente? ¿A una cuadrada? Con esto no se niega que pudiéramos organizar casos concretos de tal manera que señalar a una serie de objetos y decir al mismo tiempo «Esto es S» resultara más dudoso en ciertos casos que en otros. Pero «Resultara más dudoso» equivale a «Los otros tendrían un atractivo natural —para nosotros». Dices: «Es lo mismo, una tonalidad idéntica; podría tratarse, sin duda, de la misma tonalidad idéntica, y si eso *es posible*, entonces yo podría señalar algo en el sentido requerido». Esto pasa por alto que «igual», «lo mismo» e «idéntico» forman una familia de usos. Por ejemplo, «Ésta es la misma persona» equivale a «Puedo seguirla». Contrastémoslo con «2 más 2 es igual a 4». A veces se declinará aceptar que un caso es el mismo: «Está demasiado alejado». Consideremos: (1) Ésta es la misma longitud que ésa, (2) Ésta es la misma longitud que ayer, (3) Ésta parece ser la misma longitud medida. Esos casos constituyen una familia. Uno equivale aproximadamente a «Parece la mismo»; otro a «No ha cambiado», otro a «La superposición muestra que...». (Pero ¿qué hay acerca del comportamiento de la vara de medir?)

La identidad o su falta se «establece» cuando referimos el caso a su lugar en el mapa de la familia (pero todavía nos inclinamos a decir «¿Es lo mismo o no?»).

En cambio, a Malcom le parecía: «Existe algo así como la correcta y propia definición ostensiva». ¿Qué revela esta observación? Que nos inclinamos a usar la palabra W de una manera determinada: nos inclinamos a pensar

que nuestros conceptos son los únicos, los conceptos civilizados. «Una persona civilizada no diría X.» Pero podría hacerse. Y los casos interesantes son precisamente aquéllos en los que no sabemos cuál sería la respuesta civilizada.

Si queremos un eslogan: «Las definiciones ostensivas son ostensivas hasta cierto punto». Pero se trata de un eslogan.

Volvamos ahora a «Esto es ira». En ocasiones queremos decir: «Él ha visto lo esencial de la ira». Por ahora formulémoslo como lo hacemos: «Tommy ha adivinado lo esencial de la ira». Pero ¿qué clase de «adivinación» es ésta? Significa (i) que él aplica ahora la palabra como nosotros; o (ii) que ha realizado un acto de adivinación. («Supongo que se refiere al color, no a la forma.») (Pero un niño no adivina en el sentido preciso de (ii), por ej.; un niño reacciona.)

Fijémonos ahora en «Ha visto lo esencial». Éste es un uso sacado de un caso especial; esto es: No miré X sino Y. «No miré su gabardina, sino sus zapatos.» Pero contrastémoslo con esto: «Miré la forma pero no el tamaño». La técnica para este último caso es «completamente diferente». Por lo tanto, no está claro qué se quiere decir con «Ha visto lo esencial».

Volvemos al deseo de decir: «Pensar es intangible». Esto se parece, en ocasiones, al sentimiento que despierta, por decirlo así, el comportamiento de un gas cuando se incrementa la presión: las moléculas vuelan en distintas direcciones. Si no nos avergonzáramos, tendríamos que decir que una investigación del pensar es algo parecido a la investigación de un gas. Se quiere un análisis, pero lo que queremos analizar es intangible. Hay gentes que han pedido también una «teoría del pensar». Con eso han mostrado su confusión. Una teoría es una hipótesis; o al menos lo es en su sentido más típico: es, quizá, un enunciado provisional acerca de cómo funcionan los fenómenos. Pero este término se usa porque aquéllos que lo eligen no tienen claro si se trata de una correlación dentro de una ciencia de fenómenos, o de una descomposición de los fenómenos en partes, o de una investigación del concepto que desean. Proponen «averiguar la naturaleza de un fenómeno» como alternativa a la investigación de un concepto o al «uso de una palabra». *¿Cómo*, si esto es así, no averiguan lo que pretenden?

Supongamos que se replica: De este modo podría fracasarse en averiguar la naturaleza del habla, si se fracasa en averiguar lo suficiente acerca de los movimientos de la lengua, digamos. Pero supongamos que se averiguara toda la información de este tipo acerca del pensar, ¿qué se habría conseguido con ello? El fallo, como de costumbre, está en la pregunta, no en la respuesta.

Supongamos, entonces, que lo que queremos investigar es el «uso de la palabra». Se puede replicar: ¿Cómo es posible ignorarlo? Hay un aspecto interesante en esta cuestión, si lo que se quiere decir con ella es que cierta-

mente se domina la técnica de uso de «pensar». Se domina, efectivamente. Pero hay otra tarea: *describir* la técnica del uso, y eso es duro.

La descripción de las técnicas plantea problemas. Uno se puede «acercar por el lado equivocado». Por ejemplo, se pregunta: «¿Qué es un número?». Ante la pregunta «¿Qué es tal y tal cosa?» queremos mostrar cosas a quien pregunta. Así pues, se muestran un conjunto de cosas. Esto es natural, además. Por ejemplo, se enseña el «5» mostrando una mano y diciendo: «Esto es el 5». Pero supongamos que el dedo pulgar fuera transportado a América y el índice a África. El *grupo* habría sido «esencialmente alterado» y no tendría sentido decir: «El 5 ha cambiado». Supongamos entonces que se propone una cifra: la cifra «5». Pero no se puede borrar el 5. (Platón: no se puede hacer el 5 en un torno.)

Se quería evitar decir y sentir que un número (el pensar) era intangible, esto es, no tangible, esto es, no un montón ni una forma.

«Intangible» era correcto y equivocado. Decimos «El número 5 no es un grupo (una cifra)» y reaccionamos a nuestra observación mirando a otra parte: «Ése no es Smith», «Oh, entonces, ¿dónde está Smith?» Se le busca alrededor. Si esta forma no es un círculo, entonces «círculo» se aplica a otra forma. Pero número y cifra son heterogéneos.

Hay algo común entre «número» y «pensar». (Ello no significa que si se entiende uno se entienda el otro.) Decimos «semejantes», pero ¿cómo son semejantes? Comparemos, por ejemplo, el rojo, los números complejos y los enteros. Decimos que el rojo es más parecido al azul que a un número complejo, y que un número complejo es más parecido a uno integral que al azul. Ahora bien, ¿cómo es posible que un matemático cometiera ese error? Lo utiliza en su vida; lo utiliza en matemáticas. ¿Qué tipo de error ha cometido?

¿Sería correcto decir que no describieron correctamente el uso de la palabra?

MALCOLM: Me siento inclinado a decir: Se han hecho una imagen equivocada (esto es, no acerca de las palabras).

WITTGENSTEIN : ¿Qué tipo de imagen? ¿Puedes describirla? Dices esto; pero ¿cómo la consiguieron?

MALCOLM: Querían una.

WITTGENSTEIN: ¿Quieres decir que no deberían tener ninguna?

MALCOLM: Me inclino a decir que así es.

WITTGENSTEIN: Pero lo correcto sería que hubieras mostrado una figura, o te hubieras hecho una imagen, de una mano[1]. Pero ¿es la figura lo correcto? ¿Sería como mostrar un león en respuesta a la palabra «tigre»?

MALCOLM: Me inclino a decir: «Aquí no debería haber una figura».

[1] Aquí aparece clara la diferencia de «picture» e «image» en el uso (normal) que se viene haciendo de esos términos, en general, en todos estos apuntes y que es característica del Wittgenstein tardío:

WITTGENSTEIN: Entonces lo correcto es «ninguna figura». Así pues, habrías de decir «Tenían una imagen, o una figura», y *no* «Tenían la figura equivocada». Lo que quieres decir es que ellos tenían realmente la figura «correcta» —si te empeñas en que haya una— pero malentendieron su uso.
MALCOLM: ¿Qué es «malentender el uso» en este caso?
WITTGENSTEIN: Considera primero: Muestro mi mano y digo «cinco manzanas» y piensas que me refiero a cinco manzanas con forma de dedos.
MALCOLM: Esto conduce a resultados erróneos; con ello no se consigue lo que se quiere.
WITTGENSTEIN: Eso mismo sucede en el caso de la filosofía: conduce a descripciones erróneas del uso (no es falta de habilidad). Tener una imagen de una mano era un caso de dominio de una técnica; con ello describían un ejemplo de habilidad. Si hubieran tenido la imagen de una sala abarrotada habrían fracasado *doblemente*: en describir el uso y en el ejercicio de la técnica de uso. Ahora bien, ¿pensaban los matemáticos realmente que los números eran montones? (¿o cifras?).
MALCOLM: Se podría decir tanto una cosa como otra.
WITTGENSTEIN: ¿Por qué?
MALCOLM: Porque sabemos que si se hubieran puesto en fila todos los grupos de cinco cosas, ellos no lo habrían considerado relevante.
WITTGENSTEIN: Sí, dijeron que se referían a una cosa; pero de esta manera, no lo hicieron.

Supongamos que dicen: «Bien, así pues, los números son las cifras». Están simplemente equivocados. «Número» no se usa como «cifra».

Pero es correcto decir que a alguien le ha confundido su figura (no que ésta fuera la equivocada) y le ha llevado a describir el uso equivocadamente. Comparemos con lo que dice San Agustín sobre el tiempo: «Si me lo preguntas, no lo sé. Si no me lo preguntas, lo sé»; es decir, el poseía la técnica para usar proposiciones sobre el tiempo, es decir, las usaba cuando no se le preguntaba, pero, cuando se le preguntaba, no podía describir el uso de «tiempo».

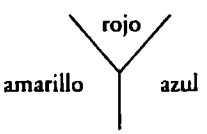
«¿Qué es el tiempo?» preguntamos. Ya que no lo puedo ver, intento dar una definición suya, cuando lo que se busca es una descripción del uso de las proposiciones temporales: «una especie de definición», digamos.

*

una «image» (la traducimos por «imagen») es una figura mental, por así decirlo, una figura o imagen que crea la imaginación, o que viene a ella (por ejemplo, en las imágenes accidentales); una «picture» (lo traducimos por «figura») es una imagen plástica, por así decirlo, una figura o imagen sensible, material o percibible por los sentidos. Nada que ver, en ninguna de estas acepciones, con el «Bild» (o «picture») del *Tractatus*, que era una figura lógica. *(N. de los T.)*

Volvamos ahora a «Tienen la figura correcta»; ¿cómo es que se equivocaron?
MALCOLM: Quizá la compararon con otras cosas.
WITTGENSTEIN: No como si hubieran confundido la figura de un gato con un perro. Se lo tomaron en serio: es decir, como que se trataba del tipo erróneo. Cfr. «Esto no representa a Smith, sino a la tristeza». Esto sirve para algo. Pero también perpetúa o contribuye a perpetuar la confusión. No se debería decir que *representa a* la tristeza. El «representar a» es totalmente diferente. «Un tipo diferente»: se podría decir «como el mundo en el globo o en la proyección de Mercator»; pero esto no va muy lejos. ¿Tendríamos, incluso, que decir: «Los números son de un tipo totalmente diferente que las cifras»? Esto sugiere que «No puedes coger los números con la mano» es algo así como «No puedes coger aire con la mano». La verdad es: no tiene mayor sentido decir que no puedes, que decir que puedes.

Cfr.: «Traté en vano de imaginar un punto cuando me dieron la definición». A esto se puede replicar: Dice «en vano», pero ¿por qué? «En vano» no tendría aplicación aquí, porque el éxito no tendría sentido, ya que los puntos no tienen extensión y los puntos imaginados sí la tienen. Si se replicara eso se olvidaría que, en cierto sentido, sí se puede imaginar un punto. Imaginemos tres colores que se encuentren así:



No habrá líneas donde se juntan los colores, ni tampoco un punto extenso donde se encuentran las tres líneas. Así se imagina uno un punto, y un punto sin extensión. (Puede que esto no sea lo que se entiende por «un punto»; pero constituye un ejemplo visual de uno, si es que hay tal cosa. El que dijo que intentaba imaginar algo en vano se refería a un punto. Estaba atrapado por el punto.)

¿Por qué describieron erróneamente el uso de «número»? Estaban atrapados por el deseo de dar una definición ostensiva: querían mostrar la sustancia del sustantivo. En parte, ésta es la causa. Pero tampoco podían desprenderse de ciertos paradigmas de la determinación del uso. Algunas respuestas llegan con rapidez —las erróneas. Uno no está ni siquiera preparado para realizar la investigación correcta. ¿Por qué? Comparemos: ¿Es un tigre o un leopardo? Aquí hay algo importante en la práctica. «¿Qué es el 5?» no tiene importancia en la práctica; en el sentido que importa, ya se sabe: se ha dominado el uso de «5».

Cfr. «El aroma del café es indescriptible»; «no lo puedes comparar con nada». Se dice que esto viene a ser lo mismo que «No se puede transmitir por medio de palabras o de signos a alguien que no lo conozca». Pero supongamos que silbo y él lo reconoce; olfatea cosas y distingue el café correctamente. ¿Es ésta «una descripción del aroma del café»? «No, porque el silbido y el olor pertenecen a esferas diferentes.» Después digo a alguien: «Tráeme una rosa»; yo le doy palabras y él me trae una rosa; ¿no es éste también un caso de «esferas diferentes»? Así que lo que importa no son las *esferas*, sino el contacto o la falta de él entre las palabras y las cosas. No se cuenta con una técnica de interpretación del silbido en relación al aroma de café.

Volvamos al pensamiento. Una respuesta espontánea: «Es una actividad». Por eso, lo intentamos diciendo: Es hablar. Pero entonces (una objeción obvia) no se puede «hablar y no pensar» y se puede «hablar y pensar». Así pues, lo que queremos decir es: «Entonces, pensar es un acompañamiento del hablar».

¿Cuál es el error aquí? Eso sugiere que hay otro fenómeno. Pero el problema *no* era que «Dirigí mi atención a la cosa equivocada». ¿Cómo podría saber, de todos modos, que dirigí mi atención a la cosa adecuada? Quise describir qué *significaba* «pensar», no encontrar un fenómeno. Eso llevaría a una pregunta como «¿Pienso cada palabra?».

(En filosofía resulta difícil ser inteligente y suficientemente no-inteligente al mismo tiempo y en el momento adecuado.)

Se sugirió que «teníamos ideas erróneas» sobre el uso de «pensar». Y Malcolm dijo que esto parecía insatisfactorio. En cierto sentido, eso es erróneo. En primer lugar, a muchos les parece erróneo; y esto significa, me gustaría decir, que *es* erróneo hasta cierto punto al menos. (Quizá existe algo erróneo, esto es, insatisfactorio, acerca de numerosas expresiones.)

Ahora bien, ¿por qué parece insatisfactorio? Una idea se le ocurre a uno inmediatamente. ¿Cómo puede tener profundidad o importancia una investigación así? ¿Cómo puede preocuparnos siquiera? Supongamos que alguien utiliza «pensar» para aquello que nosotros queremos significar mediante «sentir». Su error podría no tener importancia filosófica; podría ser como confundir el azul Oxford con el azul Cambridge. Pero él podría «tener una idea errónea del uso de la palabra». El problema filosófico aparece *cuando, en lugar de esa clase de idea errónea, se tiene la «idea correcta»*; es decir, cuando se tiene un uso que se practica, pero que no se puede describir. Existe un conflicto entre la práctica y la descripción que se puede hacer de ella.

Pero ¿cómo puede una persona así expresar una descripción incorrecta si su uso es correcto? En primer lugar, esa tarea tiene generalmente poca im-

portancia. La realizamos cuando, por ej., definimos «límite» en una argumentación matemática, o cuando enseñamos el uso de «ultramarino», por ej.; o cuando enseñamos a los niños «No repitas las *conversaciones* de la radio», por ej. (¿Se ha enseñado alguna vez a un niño el uso de «emoción», por ej.? Las palabras que aquí se eligen tienden a ser problemáticas.) O también cuando enseñamos a traducir de un idioma a otro. Y el uso de «pensar» no se nos ha explicado; no más que el de «quizá», por ej. («Eres demasiado joven para entender «quizá».)

En segundo lugar, estamos desconcertados, ya que todos los sistemas de descripción parecen funcionar mal. Supongamos que se nos da una figura de «un hombre pensando»; por supuesto, todavía hemos de hacer uso de esa figura y describirla, y al hacerlo obtenemos un cierto número de figuras en conflicto que parecen «apuntar a» diferentes sistemas de descripción. La figura puede confundir de infinitos modos.

Si pregunto ahora «¿Qué es pensar?» una respuesta inmediata es: «una actividad»; no del cuerpo, desde luego, sino de la mente. Ese enunciado es equívoco; esto es, lleva a confusiones. Pero no necesariamente *en el momento en que se hace*: sólo cuando se tiene uno que abrir paso por el sistema de descripción sugerido por él. Si un médico dijera: «Tu mente es demasiado activa», ello no confundiría a nadie. Si alguien dice $\sqrt{-1}$ es un número imaginario, no confunde a la gente ahora; en otro tiempo sí. Se acepta «actividad de la mente», pongamos, y rápidamente se le ocurren a uno excepciones.

Volvamos a «Pensar no es hablar ni escribir, así pues, es un acompañamiento». Supongamos que se nos dice: «No hables sin pensar». Esto no nos confundirá entonces. Ni siquiera lo hará «El pensar acompaña a veces al hablar». Esto es correcto entonces, pero puede confundirnos si, por ej., alguien dijera: «Entonces tendría que ser capaz de pensar sin hablarme a mí mismo», y descubriera que no es capaz cuando lo intenta; para acabar diciendo: «Entonces es sólo hablar, después de todo». O supongamos que se diga: «Pensar no es hablarse a sí mismo, pero se piensa cuando se habla uno a sí mismo». Cuando decimos «Pensar no es hablarse a sí mismo» sugerimos que existe *cierta* conexión entre ambos, pero que no son lo mismo. Y esto nos puede reconducir a «El pensar acompaña al hablar». Pero uno «se observa a sí mismo pensando cuando habla», y no es así. O se pregunta: «¿Cómo acompaña el pensar al hablar: un pensamiento para cada palabra?», o «¿Es tu pensamiento tan largo como tu frase?». Estas cuestiones son adecuadas para cosas diferentes al pensamiento.

Consideremos ahora esta sugerencia: Se ha pensado ya el significado antes de hablar (James). ¿Es éste un enunciado psicológico? Si es así, ¿cuántas

personas lo aplican? ¿O se aplica siempre? Si es un enunciado psicológico es una hipótesis: pero James desea decir algo esencial sobre el pensamiento.

Se puede replicar: «Me digo muy rápidamente la frase a mí mismo»; pero eso no es verdad. ¿Por qué, entonces, dice James tal cosa? Se distingue entre hablar mecánicamente, «como un loro», y «hablar pensando». Entonces se prueba con «el pensar acompaña a...». Esto no funciona; ello lleva al fracaso, tanto en encontrar el «acompañar a...», como en preguntas como: «¿Cuánto tiempo duró el pensamiento en comparación con la frase?», «¿Tuviste un pensamiento para cada palabra?»

Quizá entonces lo que él quiere no es que *vaya con* y que todo suceda en un momento.

Consideremos (1): «Él iba a decir Metropolitan Grand Opera». Si se le pregunta, contesta: «Sí, desde luego era lo que intentaba decir». (2) Llega hasta «Metropolitan», le interrumpen y no completa la frase. Pero dice: «Hay una terminación. Iba a decir Metropolitan Grand Opera y no Metropolitan Fire Brigade». «Él iba decir X» puede ser verdad.

Así, la intención es un hecho; el decirla, otro. ¿Qué relación ha de tener la intención con la frase? ¿Es su causa? Alguien dijo que sí. Pero ¿lo piensa de verdad? A mi intención no le une a la frase una relación «Si P entonces Q». Si la intención se relacionara causalmente ¿diríamos que se puede considerar el dolor de muelas como la causa de nuestro paseo, puesto que podría ser: Si dolor de muelas, entonces un paseo? La dificultad es: Pongamos que se produce un acontecimiento (a) a las 6 en punto y otro (b) a las siete. Uno no es el otro. ¿Qué relación ha de tener (a) con (b) para que sea la intención? No respondo investigando lo que ocurre: eso ya se sabe.

¿Será que «la intención se parece al otro acontecimiento»? Bien, ¿qué podíamos recomendar para expresar esto adecuadamente? Por ej., que la intención tiene una relación proyectiva sobre la acción; esto es, que si yo pudiera mirar en la mente de otro y ver su intención, me gustaría decir que yo podría entonces inferir lo que él haría, del mismo modo que se puede inferir el sonido desde la partitura.

Supongamos que fuera similar a algo escrito sobre el cerebro; por ej., «Voy a jugar al ajedrez a las 7 en punto». Diríamos que la proposición escrita tiene una relación proyectiva. ¿Podríamos decir que la intención tenía la misma relación con la acción que esa proposición, esto es, una relación proyectiva? Esto es, ¿podríamos deducir mediante el uso de la intención y el seguimiento de la regla que la *acción* se seguiría? *No* existe tal sistema de reglas.

Alguien dice: «Consigue una película de su mente con la imagen de un peón a las 6 en punto y añade algunos detalles». Pero eso *nunca* será posible.

¿Por qué? Se necesitaría otra regla para proceder desde ésta. Siempre se podría preguntar cómo opera el símbolo siguiente.

Esto no significa que el siguiente detalle no sea bueno. Las indicaciones direccionales son suficientes si «te hacen seguir el camino», pero no existe una cosa así como «todas las indicaciones direccionales». Un poste indicador, por ejemplo; *¿cómo* le dirige a uno? ¿Qué conexión hay entre un signo impreso y su «captación»? Supongamos que añadimos otra indicación al signo; por ej., «léase esto de izquierda a derecha». ¿Es ésta la última explicación? Naturalmente, aprendemos una regla por *entrenamiento*; y averiguamos si es suficiente mirando a lo hecho.

Supongamos que decimos que la intención es una «figura». Esto no valdrá. Habría que seguir una técnica para conseguir que la acción se pusiera en marcha. La relación figura-acción no es necesaria.

Supongamos que se encontrara un trozo de papel en su mente. Fuera lo que fuera, eso no sería la intención. A partir de ello se podría averiguar su intención, pero eso no es la intención. Se podría decir: «Si se lo viera desde dentro, él necesitaría todavía otra intención». Pero si se dice algo que se *piensa*, no se puede menos que decir algo verdadero. Algo había en estas dos expresiones: «es un suceso» y «el suceso está causalmente relacionado». Y algo había en la idea de que la intención tiene una relación proyectiva con la acción: una expresión de mi intención tiene una relación proyectiva con la acción. Aquí sí hay una técnica.

Así pues, tiene *algún* sentido decir: «Existe una relación proyectiva entre mi intención y mi expresión de ella». Esto es terriblemente atractivo y erróneo.

MALCOLM: Parece que volvemos a la misma dificultad de antes: se necesita otra técnica más para llegar desde la palabra a la intención.

WITTGENSTEIN: Podría ser.

¿Qué diríamos en contra de «Existe una relación entre una palabra, una expresión y la intención»?

¿Aprendimos el uso de «expresión de intenciones» traduciendo algo a algo, esto es, anotando algo y siendo capaces de traducirlo a palabras? ¿Cómo averiguaríamos cuál es la relación de una intención con una palabra? ¿Por introspección? Pero esto no vale; de todos modos, siempre sabemos de qué clase de cosa se trata; lo sabemos, pero todavía no podemos decir cuál es la relación.

Supongamos que estamos considerando «Smith tiene la intención de ir al cine». ¿Cómo averiguaremos si tiene esa intención? En lo que hemos de basarnos es en lo que dice: «Tengo la intención de ir al cine», y en nada más. Hay una tentación a pensar que al menos *él* lo sabe. Esto sugiere que podría

darme a mí mismo una «definición ostensiva privada»; por ej., sé lo que es dolor: es *esto*. Eso es puro engaño. Tiendo a pensar que puedo pensar dentro de mí mismo y señalar así al fenómeno. Pero ¿quién ha de corregir el fallo que yo pueda cometer? He supuesto que había un señalar en mí mismo. ¿Cómo *señalo* el dolor? Y ¿cómo sé que se trata de dolor? Además: supongamos que el lenguaje cambia: *x* significa *y* el lunes, *z* el martes, etc. Pero alguien dice: Supongamos que señalo y digo «dub». ¿Es esto *señalar*, es decir, señalar con precisión? Otro dice: «Cuando concentras la atención...». Pero ¿es «concentrar la atención» señalar? «Señalar» y «concentrar la atención» tienen en común que ambas expresiones están relacionadas con intentos de «localizar» algo.

Pero lo que queremos es algo así como un señalar que funcione para mí y para ti. Y cuando él afirme señalar correctamente, podemos preguntarle: «¿Correctamente, de acuerdo con una ley privada?». Nada de lo que haga en mí mismo puede constituir una regla. Quizá, si concentrara la atención, sería capaz de aprender mejor algún tipo de regla. Pero si fuera una *regla* privada, tendría que ser pública. Una regla es un instrumento comprobable, y por medio, además, de una técnica reconocida.

Estamos ante una dificultad. ¿De qué tipo? Supongamos que se dice: «Se trata de un difícil problema de la matemática». En parte, esto es lo mismo que: «Habría que aprender mucho para abordarlo». O «un difícil problema de la física». El tema de que trata es complicado y abstruso. Comparemos una mesa o un deseo con una ecuación atómica.

Los fenómenos no están ocultos; el concepto está oculto. Y el concepto está rodeado de otros. Ocurre en un campo, y sus relaciones nos causan inquietud. Comparemos «Voy a vomitar» con «Voy a jugar al ajedrez». Parece que el «Voy a», que aparece en esas dos expresiones, pertenece a juegos diferentes. (1) expresa una predicción hecha a partir de la experiencia: Tengo todos los síntomas; (2) no lo hace. Hasta este punto hemos llegado. La intención y el acto son diferentes. ¿Cómo ha de ser la intención para que sea intención *de*...?

¿Es causal la relación? No; «algo hay en ello». Pero no juzgamos lo que «iba a hacer» por lo que hice. La intención no es suficiente, ni necesaria.

La otra sugerencia era: Quizá Dios podría *descifrar* la figura en la cabeza. Pero, en el mejor de los casos, esto llevaría al conocimiento de qué era la intención; no más.

Luego se planteó la cuestión de la relación entre la intención y la expresión; esto ocurrió porque reconocimos que sería correcto decir que había una relación proyectiva entre la acción y la *expresión* de la intención. Otra vez: La expresión *no* es la intención. Se ha sugerido que la relación de los

pensamientos con las palabras es figurativa. Supongamos que digo: «Va a hacer frío esta noche». ¿Son esas palabras una figura de mi pensamiento? Esto nos lleva a preguntar inmediatamente ¿Qué es un pensamiento?, o ¿Qué te parece que puedes decir que está en una relación figurativa? Quizá se diga: «Pero sólo yo puedo conocer mi pensamiento tal como es», o: «No te puedo mostrar mi pensamiento pero sí la figura suya —en palabras». Una analogía nos tienta: «Yo pienso en alemán y os lo transmito en inglés». Supongamos que uno se dice a sí mismo «¡Vete al infierno!» en inglés y a los oyentes en alemán. Parece que la relación pensamientos-palabras es de ese tipo. Pero diréis: «¿Hay algo detrás de las palabras?». Una respuesta sería: Nadie sino él puede saberlo. Pero entonces diremos nosotros: «Nosotros también *podemos* saberlo: el pensamiento es tal que las palabras lo reflejan». Esto parece como el caso alemán-inglés.

MALCOLM: Este caso no nos enseñaría nada, ya que la regla de la traducción alemán-inglés *está* dada, pero no la de pensamiento-lenguaje.

WITTGENSTEIN: Consideremos: «Me dije a mí mismo en otro idioma "Tengo que ir al Moral Science Club"». En ese caso decimos: «Bien, puedes traducirlo al nuestro». Aquí hay una dificultad, pienso; puesto que nos gustaría decir: «A cualquier otro idioma». Pero supongamos un idioma en el que un chasquido con la lengua, o una palmada en la rodilla, o un minuto de silencio significan lo que nosotros expresamos por medio de «Tengo que ir a casa». ¿Es tan claro, entonces, que haya en ese caso una regla de traducción?

Ahora bien, ahí se hizo una suposición; ésta: Quien habla inglés, conoce también *algo* de otro idioma. Así pues, «eso no puede ser en otro idioma lo que es en el mío».

Pero ¿hay *alguna* comparación posible en el caso de pensamiento-lenguaje? ¿Cuál es el criterio para decir: «Sus palabras expresan su pensamiento»? Por ej., Smith está ahí sentado, pensando, y dice: «Estoy comparando mi pensamiento con la proposición para llegar a comprenderla bien». Podemos pensar en este caso plausible: Busco la palabra correcta que *convenga a mi pensamiento*; y nadie sino yo puede decir si es correcta; propongo una alternativa y sólo yo puedo decir si es correcta.

Supongamos que alguien dice: «Estoy comparando mis palabras con mi pensamiento». ¿He de creer en su palabra? «Es una persona fiable.» (Alguien dijo: «Ningún conjunto paralelo» implica «ninguna comparación».)

Supongamos: pienso, dibujo, digo una proposición; y mi proposición es correcta: es correctamente comparable con mi dibujo, que es, a su vez, correctamente comparable con el pensamiento. Pero: ¿«fiable» tiene algún significado en este contexto? Ciertamente, si a uno mismo le parece que ha

comparado correctamente, lo *ha hecho*. Confrontemos esto con «él descifra correctamente el tablón del horario». De eso hay comprobación.

Supongamos que se dijera: «Smith siempre compara incorrectamente su pensamiento con sus frases». ¿Cómo lo sabríamos?

MALCOLM: Supongamos que él dijera siempre cosas autocontradictorias; por ej., el cuadrado redondo es y no es una figura geométrica. ¿Tomaría usted esto como prueba de que él representa incorrectamente su pensamiento?

WITTGENSTEIN: ¿Sobre qué base? ¿Sobre la base de que la mayoría de la gente que dice eso no lo piensa? ¿Es contingente, pues, la proposición? Pero eso plantea de nuevo la cuestión, ya que habría que decir que esa gente compara lo que dice con su pensamiento. ¿O sobre la base de que esa gente no puede pensar eso? Pero sí *puede*.

El hecho es: se trataba de un pretexto. No hay comparación. Pongamos este caso: Aprendes a multiplicar en la sala A. Y vas a la sala B y dices 7× 6 es igual a 84. Te justificas a ti mismo: «Bueno, en la sala A es 42, pero yo estaba en la sala B». O estás enseñando una serie progresiva + 2. El alumno llega a 96, 98, 100 y entonces dice 112. ¿Se equivoca? Dice que después de 100 hace lo *mismo*: una progresión de 2, que le lleva inmediatamente a 112; es lo mismo que 64, 66 antes de 100, digamos. Él afirma que «lo mismo» se usa con diferentes pruebas en diferentes situaciones.

Volvamos a «fiable». No tiene sentido decir: te puedo asegurar que he *comparado*.

Consideremos ahora: «Estoy hablándome a mí mismo». ¿Qué es hablarse a sí mismo? En cierto modo es semejante a «hago algo cuya figura es la proposición». Tomemos la respuesta: «Consiste en mover la laringe». En ese caso, el único modo de conocer es comparar los movimientos de la laringe con «lo que me digo a mí mismo». Esto significa que no son lo mismo. Supongamos que alguien dijera: «Mi habla interior es igual que mi habla exterior». ¿Qué es lo semejante aquí? Nos gustaría muchísimo decir que hay «alguna semejanza», «un ligero parecido». Confrontemos «las ideas son más débiles que las sensaciones». No todo es absurdo en ello. Es terriblemente tentador decir: el sonido imaginado es más débil. Se multiplica 25 × 24 de cabeza. ¿Es este proceso una imagen débil de lo que se hace en voz alta o en el papel? En los tebeos, cuando alguien dice algo se dibuja un lazo saliendo de su boca; si piensa, se dibuja una nube. Y lo entendemos. Cuando en el cine mudo se presenta un sueño, la pantalla se vuelve azul; nunca roja. Y se podría lograr que alguien que ya sabe qué significa «impresión» capte el significado de «idea» diciéndole: «Es débil, ves...» (un caso artificial).

¿Se nos ha enseñado a hablar con nosotros mismos? ¿Cómo puedo saber si alguien que habla con fluidez externamente lo hace también interiormen-

te? «Cuando alguien habla consigo mismo sólo él sabe lo que hace.» ¿Es esto correcto? ¿Hemos de decir: «Sabemos algo al respecto»? Supongamos que he entrenado a alguien a multiplicar al ritmo de un metrónomo, y que también yo me he entrenado en lo mismo. Ahora, yo multiplico sobre el papel y él lo hace en su cabeza. Yo digo: «¿dónde estás?». Él dice «340» y yo también estoy en 340. Pero ¿qué sucede? Él dijo 340. Pero ¿qué hizo en su cabeza? Esa pregunta no tiene sentido. Pero alguien responde diciendo: «O algo ha sucedido o nada ha sucedido en su cabeza; si ha sucedido algo, ¿qué? Seguramente hizo un cálculo».

Contraste: (1) Dijo en su mente «340». (2) Dijo en ruso «340».

Si supiéramos ruso podríamos decir si ha tenido un despiste. Nos gustaría decir: Quizá no podamos describirlo; pero él lo sabe porque lo *tiene*. Nos gustaría decir: «Está familiarizado con ello». Aquí se usa incorrectamente «familiarizado». Cfr. «¿Estás familiarizado con Smith?». «Sí; te puedo contar algo sobre él.»

La idea de un despiste surge de comparar dos juegos de lenguaje. En el tenis no se puede marcar un gol; no hay goles. Supongamos que dibujo un círculo sobre un plano y luego digo: Dos moscas han pasado por el círculo. Pero supongamos que lo que es el círculo lo tomo como el plano y el resto del papel, como espacio; entonces «han pasado por» no tiene sentido.

Consideremos ahora «hablar con uno mismo» o «habla imaginada». Esta es una cuestión más especializada y aparentemente alejada de «pensar», pero tiene conexiones con «¿Qué es pensar»?

Hay un fuerte deseo de decir: «Es semejante a hablar en voz alta» o «Es algo así como una imagen del hablar en voz alta». Estas afirmaciones son insostenibles. Pero la gente encuentra algo en ellas. Siente, por ejemplo, que es «algo como, o exactamente como» hablar en voz alta, o que «es algo como murmurar en voz baja», y puede que sienta que el murmullo proporciona el vínculo de conexión, el caso que conecta el «habla imaginada» con el habla ordinaria; que ello proporciona una transición. Pero sabemos que no vale decir: «Smith da informes fidedignos sobre su hablar consigo mismo». «Fidedigno» no tiene sentido, a no ser que quiera decir «Smith no informa de que se ha dicho a sí mismo que Jones es malo, cuando él sabe perfectamente que se dijo a sí mismo que Jones no es un mal tipo», o algo parecido. «Es un relator fidedigno de lo que dice *The Times*» no tiene sentido; se comprueba leyendo *The Times*. Y él también puede comprobarlo leyendo *The Times*. Pero «Es un relator fidedigno de lo que realmente se dice a sí mismo» no nos vale ni a nosotros ni a él: en ese caso el que parezca a uno haber dicho X es el único significado que puedo dar a «He dicho X».

Respecto al habla imaginada quizá nos gustaría decir: «No puedo hacer nada para expresar sus características: sólo puedo proyectarlas en palabras». Pero a esto pregunto: «¿Hay un *método* de proyección *para eso*?». Quizá se replique que a cada movimiento dentro de uno le corresponde la expresión de algo; a decir «1,2,3,4,5», le corresponde en la imaginación decir «1,2,3,4,5». Pero ¿qué le corresponde a decir «1»? O supongamos que haces un garabato sin sentido; o supongamos que calculas siempre con unos y das la respuesta siempre en unos. ¿Es eso un simbolismo? Podría serlo. ¿Qué sucede, entonces, con la correspondencia entre decirse a uno mismo «7 más 5 es igual a 12» y decirlo en voz alta, o escribirlo en un papel, mediante un garabato sin sentido (o por una mezcla confusa de sonidos) o con unos?

Supongamos que alguien responde a ello (como nos gustaría hacer a nosotros): «Bien, puede que sea correcto decir que quizá ocurra cualquier cosa; pero a veces es correcto decir que sucede algo que es una multiplicación real —después de todo, distingo entre multiplicar realmente en mi cabeza y tener una respuesta que me viene sin más». Puede ser que siga diciendo: «Y multiplicar realmente ha de tener algún tipo de relación proyectiva con la representación externa en palabras o sobre el papel». Alguien dijo: Cuando lo hago evoco figuras de un trozo de papel con débiles figuras sobre él.

Pero ahora esa misma cuestión se desplaza a «¿Cuál es la relación (1) entre una figura imaginada y escribir sobre el papel, y (2) entre "multiplicar en la cabeza sin imagen de papel ni de figuras" y "multiplicar con una imagen de papel y figuras"?» Y ¿hemos de decir que una imagen es una figura?, ¿o que una «imagen-figura» [2] tiene sentido?

Un caso más plausible es el de «escribir en el aire». Puede parecer que proporciona el vínculo entre la imaginación y la figura y el escrito sobre el papel. Pero se trata sólo de un caso plausible.

El asunto es: hemos de abordar la pregunta «¿Qué *es* informar? ¿Qué es describir?», puesto que tú me informas sobre ese tipo de cosas mencionado. Describes lo que quisiste decir sobre el habla imaginada y sugieres que tu descripción describía el habla imaginada.

¿Qué sucedió en nuestro aprendizaje de lo que se llama «describir la experiencia»? Primero informaste, por ej.: «Ahí hay una bicicleta contra la pared». Entonces ocurrió algo de lo que diríamos «Hice algo semejante»; esto es, describimos lo que imaginamos. Y esta segunda descripción se usó de un modo completamente diferente. Sonaba como un informe. Pero las consecuencias de decirlo fueron diferentes.

[2] Aquí sí tiene sentido recordar lo dicho: en estos apuntes, «image» (imagen) se refiere siempre a la imaginación, «picture» (figura) a los sentidos. *(N. de los T.)*

¿Cómo lo hice? ¿Cómo logré este tipo diferente de informe? «Cómo» no importa. Digamos que te acomodaste sin más a la práctica de tu entorno. Supongamos que estás enseñando a un niño a multiplicar. Consigues que lo haga en un papel. Después, que lo diga en voz alta. Después, que lo susurre. Después, tal vez dices: «Ahora hazlo en tu cabeza» o «No quiero oírte mientras lo haces» o «Hazlo de modo que no puedas siquiera oírte *a ti mismo*». Y entonces se sienta, se concentra y viene con el resultado. A uno le gustaría decir: «Y ésa es la descripción: se sienta, frunce el ceño, se muestra tenso y viene con la respuesta». Pero a uno también le gustaría replicar a esto: «No, no. Hizo otra cosa: él puede decirte qué».

Supongamos ahora que llegamos a una tribu cuyos miembros dicen: «Lo hice en mi cabeza». Y supongamos que nosotros no tenemos una expresión así. Puede ser que digamos: «Hablan como si hubieran calculado *en alguna parte*; pero no lo han hecho». ¿Nos parece ridículo decir tal cosa? Recordemos que a nosotros nos parece una transición obvia: ¡es tan común!. Pero podría resultar ininteligible. Comparemos «He multiplicado en la sala 23» con «He multiplicado en la cabeza». Se utiliza la misma forma verbal, por supuesto, y se despierta el mismo tipo de imágenes. Esto hace fácil la transición. Se multiplica *en alguna parte*.

Volvamos un momento a «Tú juegas un juego diferente de lenguaje con informes (imaginarios)». Una réplica espontánea sería: «Lo que yo hago es diferente; tengo que añadir algo así como "en mi imaginación"». Tu informe es el mismo, pero usado de modo diferente y con otras consecuencias. ¿Cómo aprendiste a usar «en mi imaginación», esto es, qué quedó registrado y cómo?

Volvamos ahora a los miembros de la tribu. Escriben sobre papel, fruncen el ceño y dicen el resultado. Alguien dice: «Bueno, calculan en alguna parte», pero no puede averiguar dónde. Entonces dice: «Bueno, calculan *en alguna parte*». A lo que alguien pregunta: «¿Con los mismos símbolos o no?», «No lo sé» será la respuesta. A esto se replica: «Pero tú ni siquiera sabes si se trata de un sistema; de modo que ni siquiera sabes si calculan y menos aún dónde lo hacen». A lo que bien puede ser que él replique: «Bueno, llamemos a eso que parecen estar haciendo "calcular en la cabeza"». Entonces se puede consensuar un criterio para «calcular en la cabeza». Por supuesto, si los únicos signos que dan es que tras comer una sopa determinada ofrecen respuestas, puede ser, o no, que se diga que calculan «en la cabeza». (Supongamos que alguien ha jugado siempre a algo que parece tenis, pero sin pelota. Llamaríamos a *eso* «tenis sin pelota».)

A esto alguien puede replicar: «Parece que estás diciendo que todo lo que sucede es lo que se les *ve haciendo*, esto es, que fruncen el ceño, etc., y escriben. Pero eso es poner un vacío donde *hay* algo que no es un vacío». (¿Es este modo de hablar «craso conductismo»?)

Tomemos una tribu cuyos miembros multiplican en las paredes y consideran los signos escritos, los modelos de ellos, como decoración. En un cierto tipo de casa tienen una determinada multiplicación, en otras casas, otras. Supongamos que alguien da la orden: «Multiplica»; el interpelado se dispone a decorar; entonces el capataz añade: «En tu cabeza». Esto cancela la orden: ya no significa que tiene que decorar. También aquí «en tu cabeza» podría tener un uso adicional. Podría significar sólo un modo de comprobar que se acepta el juego de la pared; por ej., se le da a alguien la orden: «Multiplica»; se pone a trabajar en la pared y el capataz se vuelve al sacerdote y dice: «En tu cabeza», y el sacerdote dice «72» y lo que dice se toma como una comprobación. Pero ¿con lo dicho se dice algo sobre «Bueno, algo sucede en mi cabeza»? Por ejemplo, «¿Hace lo mismo que yo en mi cabeza?». «Ambos calculamos: él lo hace con imágenes, yo con palabras.» Esa es una diferencia; y una diferencia entre dos algos.

Compara (1) «Hay alguien en esta habitación» con (2) «Hay una presencia en esta habitación». No has aprendido (1) después de, o de, (2). «Siento una presencia» contrasta con «Ahí hay alguien». O compara «Siento una presencia» con «Soy consciente de tu presencia». —Te gustaría decir que esta última expresión es una especie de broma cuando se dice a alguien que estás viendo.

Pero la aritmética mental podría parecer tan extraña como «Siento una presencia». Y la «presencia» podría resultar tan normal como la aritmética mental.

Consideremos otro caso. ¿Cómo aprendiste «Soñé»? De este modo: contaste una historia en el pretérito y te dijeron «lo soñaste». Compara «Hemos de soñar rápidamente, viendo que conseguimos tanto en un pequeño espacio de tiempo». Pero ¿cómo sé que has soñado todo eso en 30 segundos, pongamos?

Supongamos que alguien dice: «Nadie sueña, sólo se cuentan historias en el pretérito». Alguien preguntó entonces: «¿Cree usted que podrían inventarse?».

WITTGENSTEIN: Eso no vale: «él puede estar inventando» implica «a veces no lo hace».

La verdad es que no hay criterios para decir: «Nadie sueña, sólo se cuentan historias en el pretérito», esto es, no hay criterio para responder a esta cuestión generalísima. Aunque, por supuesto, podríamos fácilmente suministrar, u obtener, pruebas establecidas. Compárese esto con «¿Nadie *multiplica*?».

*

Hemos llegado a este punto. Alguien dirá «Hablarse a uno mismo (tener una emoción, pensar...) es una experiencia específica; expresable sólo mediante las palabras «hablarse a uno mismo», etc....» o «Es indescriptible en otros términos».

Esto es completamente engañoso. Si alguien dice: «Es algo específico» uno quiere replicar «¿Específico —quién dice eso?». Cfr.: «Tengo algo específico en esta caja, se trata de algo absolutamente específico, así pues, lo llamaré Jack». Con eso no se ha dicho nada. Pero, aunque completamente engañoso por lo que respecta a la extensión de sus afirmaciones, este tipo de enunciado no es totalmente falso. ¿Cómo se sabe que es algo específico? Bueno, lo veo —*en mí*. ¿De dónde hemos sacado ese «específico»? «Si Smith no supiera qué es rojo, no se le podría explicar.» ¿Es verdad esto? Supongamos que él nunca ha visto el rojo. Se le da un golpe en la cabeza y a partir de entonces usa «rojo» del mismo modo que lo hacemos nosotros, esto es, correctamente.

O supongamos que se muestra a una persona que no conoce nuestra lengua un círculo de colores en gradación. En el círculo hay un hueco donde debía estar el rojo. Se señala simplemente ahí. Entonces se le dan los nombres para cada color del círculo, y «rojo». A partir de entonces él usa «rojo» como lo hacemos nosotros, esto es, reconoce el rojo inmediatamente cuando lo ve. O supongamos que se le muestra simplemente un círculo así a alguien que no ha visto el rojo y él mezcla otros colores y pinta una franja roja y dice que *eso* es efectivamente lo que el pretendía pintar, esto es, que «eso corresponde a su intención».

Supongamos además que se le muestran a uno dos bandas de colores cambiantes. Una cambia del amarillo al rojo, primero despacio, después rápidamente; la otra, primero rápidamente, luego despacio. Más o menos, se podría dibujar una curva de esos cambios:

La primera iría así , la segunda así . Y se le entendería a uno si hiciera eso. Pero ¿dónde está el centro *exacto* de la curva? ¿Tiene sentido preguntar eso?

Supongamos que se está instruyendo a un niño en los colores. Como un experimento se le dice: «Mézclame un color que esté exactamente a medio camino entre el rojo y el amarillo». Lo intenta durante un tiempo, prueba con uno o dos, reflexiona y después dice: «Helo aquí». Hace esto a menudo. Dice que está seleccionando ese color a medio camino. Y lo hace de tal modo que diríamos que selecciona coherentemente.

Supongamos, asimismo, que todos los miembros de una tribu pueden hacer eso. Más aún: dan números a las manchas de color y dicen, por ej., «El amarillo brillante es 35/73 del verde azulado». Ante eso se tiende a de-

cir: «Pero no has descrito sino un comportamiento, y nada más. No puedes imaginarte qué significaría ver que un color es 35/73 de otro». Gustaría decir que uno no puede imaginar la experiencia de esa gente.

Supongamos grupos de rayas; por ej. / // △ □ ⬠. Cada uno de nosotros sabe que puede mirar, pongamos que a la 5, y decir inmediatamente «pentágono»; o a la 4, y decir inmediatamente «cuadrado». Pero supongamos que alguien mira una figura y dice inmediatamente «Ciento tres-gon» o «591-gon» y al hacer eso tiene exactamente el mismo aspecto que nosotros cuando decimos «triángulo»; por ej., dice algo así como: «Bueno, sencillamente es que veo que se trata de un 591-gon». ¿Hemos de decir que no se puede explicar cómo lo hace? Comparemos: «No puedo describir el rojo, sino mostrándolo». Pero mostrarlo no es describirlo.

Pero ¿qué es lo que puedes describir? Esto es, ¿qué harías *para explicar describir*? Esto: veo rojo, ahora blanco, ahora azul. Y suponiendo que hayas visto colores, yo puedo ya, mediante palabras, describirte cosas coloreadas: no necesito colores para ello.

Pero ¿qué puedo hacer con «crema»? Podría decir: «Contiene un poco de amarillo, una pizca de naranja y una buena cantidad de blanco». Pero si dijera que me refería a un poco de amarillo visual, etc., ¿tendría algún sentido decir que se trata de una mezcla *matemáticamente describible*? Si a lo que me refería es a una cantidad de pintura entonces se trata de un enunciado sobre *cómo conseguir* el color crema.

Pero ¿qué sucedería en la tribu en la que se dan números a los colores? Podría decir, por ejemplo, «Es el 71». ¿Hemos de decir entonces que «Puedo explicar el crema» es un enunciado psicológico o uno lógico; esto es, uno sobre mí y sobre cualquiera, digamos, o un registro de algo lógicamente incompatible?

MALCOLM: Me gustaría decir: no se trata de algo que no podamos entender.

WITTGENSTEIN: Supongamos que se entrena a Smith para reconocer rayas. Se le dice: «Bien, divídela en unidades; por ej., 4 igual a 2 doses, 21 igual a 3 sietes, 16 igual a 4 cuatros, etc.». Supongamos que Smith hace eso con un 100-gon. Bien, dice que discierne 10 dieces. Pero ¿conseguirá hacerlo con un 1.273.959-gon?

Lo que a uno le gustaría decir es que ahí ocurre una ruptura, una experiencia completamente nueva, que una serie así no podría continuarse. (Cfr. el lema: «Paso de cantidad a cualidad».)

También nos gustaría decir: «Pero mañana puedo ser yo esa persona; puede ser que lo haga sin más; y si lo hago, ¿cómo puede ser lógicamente imposible que entienda qué *es* hacerlo?».

(Un caso correspondiente: No puedo imaginar qué es tener un oído absoluto: ha de tratarse de algo completamente diferente: ¿en qué consistiría saber qué es eso (una nota silbada)?)

Comparemos de nuevo: Un niño no puede dominar el uso de «yo». Un muchacho deficiente mental no puede dominar «yo». Su madre dice «Edward, vete arriba a la cama; yo subiré en un momento», y él responde: «Edward, vete arriba a la cama; yo subiré en un momento» y actúa como si hubiera dicho «Ya subo, madre». ¿Hemos de decir: no puede captar la idea de yo, o: no puede hacer con «yo» lo que nosotros? Tomemos el fenómeno de la estimación del tiempo. No me refiero al caso de «Son cerca de las 7 —está algo más oscuro que ayer por la tarde a las 6,30, y hoy tendría que haber la misma oscuridad unos 10 minutos más tarde que ayer, así que son cerca de las 7». A lo que me refiero es a «Son las 5,30» sin más. ¿Cómo se hace? Sin ayuda de nada. Dices (alguien dice) que lo hizo el inconsciente: se mira subconscientemente al cielo. Pero no miraste al cielo. Alguien dice: «Bien, sé que el té es a las 4 y que han pasado ya cerca de 25 minutos desde entonces». «OK. Pero ¿cómo has hecho la segunda estimación?» ¿Desde la experiencia? Eso no basta. Por supuesto que puedes calcularlo tú mismo: «Fumo un cigarrillo cada 20 minutos y he fumado tres desde la hora del té, por tanto son las 5». Puedes hacerlo de ese modo. Pero no siempre. A veces la respuesta fluye dentro de tu mente; y no buscamos una *causa*, esto es, no deseamos una respuesta así: «Si tales y tales nervios y la sangre están en un estado N, entonces normalmente digo las 5 en punto, y son las 5 en punto».

La pregunta es: ¿Cuál es el método? La respuesta es: No hay método. (Se trata de un hecho interesante; no intentes quitarle el interés explicándolo —no conseguirás nada.)

MALCOLM: Supongamos que alguien dice una hora con absoluta seguridad y acierta a menudo. Otro dice con absoluta seguridad una hora y se equivoca siempre. ¿Qué diferencia hay entre los dos? Me gustaría decir que no hay método. Pero también que hay algo en uno de ellos que no está en el otro. Esta figura de algo diferente en cada uno se impone ella misma: no se puede evitar.

[Wittgenstein dijo algo parecido a lo siguiente]: Volvamos al rojo. Nunca has visto a nadie que lo explique. Pero ¿qué decir de alguien que explicara el rojo tocando una trompeta, ante cuyo sonido el que la oyera usaría «rojo»? ¿Es ésa una explicación? ¿Lo *es*? ¿Dónde está el sistema mediante el que se llega de uno a otro? Te gustaría preguntar: «Y ¿qué color proporciona la flauta? ¿o el clarinete?». Así pues, el ejemplo anterior era incorrecto. Nadie diría que si alguien recibe un golpe en la cabeza y usa luego «rojo» correctamente, se le ha *explicado* el rojo con eso; ningún sistema conecta el golpe con el rojo.

Supongamos que dibujas una red de cuadrados rojos y azules con números sobre ellos. Este es un caso en el que suponemos que una palabra bastará

para explicar aquello a lo que quiero referirme; no tengo que mostrar colores. Lo que sucede es: hago un ruido dirigiéndome a ti; por ejemplo, «1-azul; 2-rojo». Ahora imaginemos que hago un ruido así (i) a alguien que habla nuestra lengua y que él responde señalando o dibujando los cuadrados correctos. Después hago el ruido a (ii) alguien de la Costa de Oro y responde como lo hizo el primero. Después (iii) hago el ruido «Bu-hu» (suponiendo que *no* sea lenguaje) a alguien que responde correctamente.

¿Hemos de decir que en los casos (ii) y (iii) entendieron la orden y cómo llevarla a cabo? La pregunta *no* es: ¿son sorprendentes los casos (ii) y (iii)? Podría ser que lo fueran o que no lo fueran; puede que fuéramos capaces de trazar una cadena causal desde el ruido hasta la acción; si fuera así, no sería sorprendente: pero eso no es lo que queremos saber. Queremos decir de (i) y de (ii) que en ellos hubo actos de comprensión. No estamos seguros con respecto a (ii): quizá digamos «por un momento comprendió inglés». Y en (iii) también nos gustaría poder decir: «Fue, pues, un acto mental de comprensión». Pero es más difícil decir eso de (iii) que de (i) y de (ii).

MALCOLM: ¿Por qué decir que (iii) es más extraño que (ii)?

WITTGENSTEIN: Al pensar sobre (ii) nos viene la idea de que quienes están en ese caso tienen algún tipo de «sistema de comprensión»; quisiéramos decir que, puesto que ellos tienen un sistema y nosotros también, resulta más fácil decir que lo han comprendido. Volvamos ahora al golpe en la cabeza. Decimos, al respecto, que ello le hizo usar «rojo» con propiedad, no que así se le haya explicado «rojo».

MALCOLM: Pero ahora el caso es éste: podríamos decir que rechazamos este ejemplo porque en él no hay sistema para pasar de los signos a las acciones. Pero también quisimos decir que no podíamos imaginar qué sería otro caso de comprensión (o de captación). Y éste era el caso de la tribu que dice cosas tales como «amarillo es 0,75 de rojo» y *tiene* un sistema. Sobre este caso decimos también que no podemos imaginar qué pueden ser sus explicaciones de que un color es 0,75 de otro. Nos gustaría decir: «Lo que hacen no es explicar».

WITTGENSTEIN: Ese deseo es uno de los puntos alrededor de los cuales ha de girar esta cuestión. Cfr. «Puedo decirte sin mirar que mis codos están doblados más del 90%». Se ha dicho: «Has de tener un sentimiento que te lo dice». Pero no existen tales sentimientos; y si se recurre a los *sentimientos*, hay que recordar que lo que sientes es el puño o la estrechez del jersey, o algo de ese estilo. También se ha dicho: hay un órgano de los sentidos específico en tu articulación, hay medios de conseguir sensaciones kinestésicas, digamos, que te informen. La prueba es que si, por ejemplo, se te cortan ciertos tendones alrededor de la articulación, no puedes decir dónde está tu

brazo. De acuerdo: nadie niega eso, nadie niega que eso puede ser un descubrimiento válido. ¿Niega alguien, entonces, que a veces exista un sentimiento especial en tu articulación, digamos, y que de ello puedas inferir experimentalmente que tu codo está doblado más del 90%? Pero es el caso que a veces cuando se me pregunta doy la respuesta correcta sin inferirla así. Yo ni siquiera tengo esa sensación. Sé simplemente dónde está mi brazo. Quizá exista aquí un deseo inevitable de hipostasiar un sentimiento. Preguntas: Pero ¿cómo *puedo* saberlo, si no lo tengo? La respuesta es: lo sabes. Volvamos a «Amarillo es 0,75 de rojo» dicho a gentes que tienen un sistema. Decimos: «No puedo ponerme en su lugar, no puedo sentir como ellos lo hacen». Pero ante eso se podrían tener deseos de decir: «Imagínate el caso de alguien que comprende *algunas veces*, pero que no tiene un sistema de lenguaje basado en ello». Así pues, tener una experiencia así no es bastante y tener un sistema de signos-a-cosas no es bastante; esto es, parece que ésta es la posición por ahora.

Supongamos ahora que surge el mismo problema con respecto a las «cualidades simples inexplicables»; con respecto al rojo, etc.; por ej., es verdad que nos gustaría decir: «Él usa "rojo", pero ¿qué *significa* "rojo" para él?». Esto es importante. Quise decir en una ocasión: visto que puedo mirar al rojo, decir «rojo» y pensar en el azul, parece como si «Él usa "rojo" correctamente» no fuera suficiente para «Él comprende "rojo"». Así, puede ser que se desee decir: visto que «Él usa "rojo"» no es suficiente para «él comprende "rojo"», entonces «él consigue que alguien use "rojo" en su lugar propio dentro de un sistema de lenguaje» no es bastante para «él explica qué significa "rojo"».

Puedo decir «rojo» y pensar en «amarillo». Y puedo mirar a Russell, pensar en Russell y decir «Smith».

¿Hemos de decir que el rojo se nos presenta «de un modo determinado» o que «el rojo se experimenta como encajando en su sitio» o que «el rojo tiene su propio click»? Quería decir esto. Consideremos, por ej., qué es leer. ¿Ver las palabras y decirlas? No parece que sea eso. Sucede algo especial con la descripción sugerida —«Se nos presenta de un modo determinado», etc. (Si te empeñas en ella, esta cuestión te rondará durante años.)

*

Llegamos a «Pensar o hablar a uno mismo, o... es algo específico». Otro modo es decir que es simple. Alguien puso como ejemplo un color. Se trata de un buen ejemplo porque es típico y porque es uno que pondríamos con toda probabilidad.

A menudo lo escuchamos formulado así: «El rojo es algo simple»; «sólo pueden explicarse las cosas complejas». A esto replicamos que ello no debe

implicar que no podamos conseguir que alguien lo use correctamente. Pero dijimos también que conseguir que alguien lo use no era explicarlo, ya que conseguir que alguien lo use no implicaba mostrar su sitio en un sistema de usos, etc. Comparémoslo con las muescas de una llave. Se puede abrir la puerta con cualquier cosa, pero los dientes de la llave la abren de un modo particular. El concepto de una explicación es el concepto de un juego de lenguaje.

En este caso se trata de una orden. No es una orden cualquier sonido que haga a alguien hacer algo concreto. La definición no es «lo que le hace venir», sino «Lo que le hace venir de un modo determinado». Por ejemplo, la gallina llama a sus polluelos. Los científicos descubren un mecanismo de los cambios de la sangre, de los estímulos nerviosos, etc. Esto *no* tiene el aspecto de un juego de lenguaje. Pero es un sistema. Pero no es una *llamada*, es decir, no está en el juego de lenguaje del *llamar*. (Cfr. «El imán llama al hierro» —esto no está en el sistema del *llamar*, está en otro sistema.)

Volvamos ahora a «el rojo es un simple». Esto necesita discusión. Supongamos que alguien dice lo contrario. Dice que el rojo es un complejo. En primer lugar, yo no diría que le entiendo. Entenderíamos «Este libro es complejo». Ese es el tipo de cosas que llamaríamos complejas. Pero él podría ofrecer otros ejemplos de «complejo». Puede ser que dijera de una pared pintada al temple que en ella hay un trozo de rojo, un trozo de blanco y un trozo de amarillo. Si dijera «todas las habitaciones de mi casa son complejas» pensaríamos, quizá, «así pues, ninguna es sólo blanca, o sólo roja, o sólo amarilla» o «así pues, son multicolores». Y si dijera que son simples, pensaríamos lo contrario.

Comparemos (i) «mi habitación tiene un color simple» y (ii) «blanco es un color simple». Claramente algo especial sucede con (ii). (Alguien dijo: «No tiene tiempo verbal».) Eso es obvio. Comparemos «El número de peniques en mi bolsillo se acaba de convertir en primo» con «El número de peniques en mi bolsillo es primo». «El blanco es un color simple» se parece más al segundo, al caso matemático. Nos gustaría decir: «Se trata del concepto de *blanco*, no de cosas blancas». Una alternativa es preguntar, al modo útil y conocido: «¿Qué sucedería si no fuera simple?». Esto está en conexión con «no tiene tiempo» (ya que se trata de una forma abreviada de «¿Qué sucedería en un tiempo t?»). Naturalmente puede pensarse que el blanco no puede conseguirse por la rotación de una ruleta de color; en ese caso se trata de algo experimental.

Podríamos intentarlo ahora con «el rojo es uno de los colores que *llamamos* simples». Esto es atractivo. Pero no vale. Ya que uno pregunta naturalmente: «¿Por qué llamarlo simple?». Se puede pensar que es parecido al caso

en el que uno se ve forzado a responder a esta pregunta: «¿De qué compositor dirías que es como una sopa clara y de cuál, que es como una sopa espesa?». Podría ser que todos dijeran lo mismo. Algunas veces darían una razón, otras no. La segunda alternativa es la que consideramos importante. Pero no sucede así en el caso de «El blanco es simple»; decimos eso sin vernos forzados a ello y no lo encontramos dudoso.

Cuando se dice de un color que contiene x, y, z, puede ser que uno se refiera, por ej., a que se pueden mezclar las pinturas de ese modo y conseguirlo, o a que se puede disponer la ruleta de color de cierto modo que se consiga. Pero de ahí no se sigue que esos hechos nos hagan decir «es complejo, por tanto contiene x, y, z», ya que es posible que las pinturas no se puedan mezclar de ese modo. (Es posible que se consiga el rojo con dos tarros de blanco; y es del aspecto de lo que estamos hablando.) Y, aparte de las combinaciones de la ruleta de color, casi todos coincidiríamos. Por ej., si alguien dijera a alguien «Consígueme una flor blanca rojiza», éste probablemente traería lo que se espera de él. Los colores visuales son los que queremos. Pero hay diferencias. Tomemos el «verde rojizo». En el caso real de una hoja de árbol en proceso de transición puede que quieras decir que es roja verdosa. Pero si, con independencia de un caso real (de una hoja de árbol, por ejemplo), se enseña una muestra de la misma tonalidad, muy probablemente *no* se diría que es «verde rojizo». Contrastémoslo con «marrón amarillento». Aquí no se necesita un caso real, en particular no se necesita un caso de transición. Pero alguien podría estar entrenado para llamar «verde rojizo» al verde oliva o para hacerse una imagen verde oliva siempre que escucha «verde rojizo». Así, se podría decir: «Depende sólo de cómo lo miremos» *o* «La ruleta de color podría muy bien estar dividida de forma diferente». Intentaré mostrar que eso no es así.

Supongamos una tribu cuyos miembros tienen otros cuatro nombres como «púrpura-naranja». Llaman al rojo, naranja purpúreo. ¿Podríamos traducir nuestro juego de lenguaje al suyo, y viceversa, si esa fuera toda la información con que contamos? No es que las pinturas no produjeran las combinaciones; podría ser que dos blancos produjeran rojo. Se podría conseguir que *no* produjeran el color psicológicamente intermedio. Así, para ese punto valen los dos juegos. Diremos que son afines todos los puntos entre el rojo y azul en la ruleta roja, amarilla, verde, azul. No diremos: «El amarillo está entre el rojo y el verde».

X: Quizá usted diría: «Ninguno de esos cuatro colores se parece a otro». Puede ser que diga: «No hay semejanza alguna».

WITTGENSTEIN: Pero, si te fuerzo a ello, dirías: «El rojo y el azul están más próximos que el rojo y el amarillo». ¿O no? Diríamos que esos dos están

«más próximos». ¿Por qué no: «Se parecen más uno a otro»? Pero queremos (por así decirlo) justificar formalmente esto.

Llamemos «polos» a los cuatro colores. Supongamos que un pueblo tiene cuatro polos diferentes de los nuestros. Nos gustaría decir: «Sus polos han de desempeñar un papel peculiar, no sólo uno en la nomenclatura». Supongamos que en esa ruleta hubiera un matiz «bu» que no fuera un color puro (en esa ruleta) —a menudo se elegiría equivocadamente el «bu». Pero no sucedería lo mismo con el rojo, verde, etc. Éstos se recuerdan mejor. Ellos nos ayudan a elegir: «Contiene un poco de azul».

GEACH: Nos gustaría decir que *esas gentes tienen* una visión diferente del color.

WITTGENSTEIN: Sí, y eso es importante. Comparémoslo con el pueblo que reconoce y describe colores mediante números. Deseamos decir (Malcolm lo hizo) que nosotros no los entenderíamos. (También: Tener un oído absoluto es una experiencia diferente. X e y lo tienen ambos. ¿Tienen los dos la misma experiencia?)

Volvamos ahora al caso de los polos diferentes. ¿Sólo he descrito su conducta? ¿Y he dejado de lado los acontecimientos anímicos? ¿Qué sabemos tú o yo sobre ellos? Queremos decir: «Un daltónico es sólo una persona *que no puede hacer lo que nosotros*». Pero supongamos que pintas dos cuadros. Tienen diferente coloración para ti pero él dice: no hay diferencia. Todo lo que sabrás es que él dice que su aspecto es el mismo; esto es, que él produce ese ruido.

Consideremos al ciego. Le reconocemos por su diferente comportamiento. No puede hacer ciertas cosas. Sería más apropiado compararle con una persona en una habitación oscura que decir que carece de visión. ¿Es incorrecto decir que un daltónico tiene una visión diferente? Alguien puede decir que es muy probable que la tenga. Eso no vale. No vale que Smith diga que es probable que el daltónico vea de modo diferente, pero que él (Smith) no puede saber si lo hace. «Es probable que...» es un enunciado sobre el modo en que las pruebas influyen sobre lo que alguien puede saber.

Por supuesto que es correcto decir que tiene una visión diferente. Este es precisamente un caso en el que usar tal expresión.

Podríamos intentarlo así: «Ve de modo diferente» significa «actúa de modo diferente». Ve de modo diferente, por lo tanto actúa de modo diferente, sugirió alguien.

WITTGENSTEIN: ¿Cómo puedes decir «por lo tanto» en este contexto? Cfr.: «Ve de modo diferente» significa «Actúa de modo diferente» con: Su ver es una cosa, su actuar es otra. Una cosa es verdadera y puede decirse de inme-

diato. En la gramática de «actuar» y «ver» hay una imprecisión. A veces tiene mucho sentido preguntar: «¿Actúa sólo de modo diferente o ve también de modo diferente?». Pero el sentido se desvanece: en algunos casos, no.

Cuando la gente dice: «Probablemente tenga una visión diferente del color», en cierto sentido dice tonterías, pero en cierto sentido dice algo: quiere decir que en la gramática de «ve de modo diferente» hay una imprecisión, un imprecisión de concepto (el concepto desciende desde el sentido al no sentido).

¿Qué es lo que nos hace decir: «Ellos tienen experiencias diferentes»? Queremos decir: «Si es así, entonces podemos saber por ellos de qué experiencias se trata». Y si tienen un tipo diferente de experiencia, se trata de un juego de lenguaje diferente. Pero esto que decimos sobre el lenguaje necesita de justificación. Hay algo incorrecto en «No puedo imaginar su experiencia». Qué, es difícil decirlo.

Supongamos que quiero explicar a un daltónico qué es el rojo. Con respecto a esto se ha dicho que explicar no funciona, que lo que habría que proporcionarle es una experiencia. (Cfr. alguien que no sabe qué es dolor —se le propina un pinchazo en la pierna y se le hace observar: «Ahora ya sabes qué es dolor».)

Contra esto: Imaginemos que de un daltónico se dice que ha cambiado y que ahora ve colores nuevos. Hay un conflicto entre «Puede *hacer* cosas nuevas» y «Algo se le dio». Parece a veces que se le hubiera dado otra figura; como si se hubiera colocado otra diapositiva en la cabeza, de modo que ahora tiene otra figura. O supongamos que se tienen fichas de papel en las que hay colores. Puede ser que no se sea capaz de disfrutar del decorado, a no ser que se tenga consigo la diapositiva azul pálido. Podría pensarse que un cambio en el daltonismo es algo así como un cambio de diapositiva.

Es verdad que vemos que tiene experiencias nuevas. Ésta es una de las ocasiones en las que se usaría una expresión así. Pero ¿no dice más que lo que ya dijimos nosotros sobre él, que hace cosas nuevas?

MALCOLM: Puede ser que él diga: «Es mucho más agradable ver cosas nuevas».

WITTGENSTEIN: ¿Quién le dijo que usara «ver cosas»? Imaginemos una expresión más primitiva; por ej., él da palmadas ahora; ésta podría ser fácilmente su «expresión». El hecho es que primero tendrá que *hacer* algo para que nosotros podamos colgar de alguna parte la expresión «Veo cosas nuevas». Ahora bien, observemos que *no* se ha dicho que no tenga una experiencia nueva. Pero lo que hace (incluyendo los ruidos que emite) es el criterio de que la tiene. Ahora puede replicarse que si ése es el criterio, es el criterio de *algo*. ¿Cuál es, entonces, la relación entre un criterio y aquello de lo que es criterio?

X: Una cosa es la prueba de la otra.
WITTGENSTEIN: Pero no en el sentido en el que «La pared está húmeda» es la prueba de que «Está lloviendo». El criterio no es prueba de «la experiencia».
X: Pero lo que hace puede ser una *prueba para él*. Puede ser, por ej., que advierta cosas nuevas y que después relacione eso con ver colores nuevos.
WITTGENSTEIN: Pero ¿cómo puede el informe que da, a saber: «Veo nuevos colores», colgarse de algo *sino* de que hace cosas nuevas? ¿Cómo se sabría, si no, que usa su informe correctamente?
MALCOLM: Podría ser que dijera «Veo un nuevo color» cuando oye un silbido.
SHAH: Pero el hecho de que digas «Podría ser...» muestra, ciertamente, que tiene sentido decir que en un momento dado él podría ver otro color y decir: «Veo otro color». Pero *él* sabe qué relación tienen ver un color, decir «Veo un nuevo color» y hacer cosas nuevas. Puedo decir, ciertamente: «Primero estuve en una habitación de dos colores, después me dejaron en otra habitación y vi tres colores, después me hicieron algo en la misma habitación y vi cuatro colores». Ciertamente, en el caso anterior el interesado sabe la contraposición entre ver otro color y escuchar un silbido.
WITTGENSTEIN: Supongamos que alguien te dijera: «Estoy viendo ahora un cuarto color», pero su comportamiento no mostrara cambio alguno: no hiciera cosas nuevas en absoluto. ¿Dirías que ha dicho algo? ¿Dirías que su observación nos vale de algo?
SHAH: Supongamos que yo soy esa persona. Tengo dos colores, después tres, después me hacen algo y tengo cuatro, pero yo no hago nada diferente; sin embargo, «Tengo otro color» registra para mí un hecho.
WITTGENSTEIN: Si eso te inquieta has de enfrentarte directamente a la cuestión: qué es dar un informe. No podemos hacer eso ahora. Pero considera qué sucede al dar un informe. Se hace un ruido. ¿Para qué? Supongamos que alguien dijera que tiene una bolsa totalmente invisible al lado de la cabeza. Sólo él podría verla. Hagan lo que hagan, los demás no podrían verla. Y en ella se encontrarían las intuiciones y los pensamientos más maravillosos. ¿Tendría esta observación algún interés para nosotros? (Por supuesto, *en cierto modo*, se diría que sí, ya que cualquiera que hiciera esta afirmación podría actuar de un modo que nos interesara.)

Si ninguno de esos contenidos pudiera discutirse, querría decirse que su informe no era de interés. Podría ser que uno se inclinara a decir que ni siquiera ha dado un informe. Pero ésas no son más que observaciones que necesitan una discusión enormemente difícil.

*

Estamos intentando averiguar qué queremos significar con «específico», esto es, qué tenemos en la mente cuando decimos, por ej., «Pensar es una propiedad específica, simple» o «Rojo es específico».

En el caso del rojo se señala, esto es, se da una definición ostensiva. Y se señalan cosas físicas. Que se señalen cosas físicas es increíblemente importante. Puede ser que se quiera decir que no es esencial señalar cosas públicas, como opuesto a señalar una impresión. Se quiere decir que el que *alguien* vea rojo (no un objeto físico rojo) es una explicación privada para él. Pero no lo es. (La verdad es que no se necesita un objeto físico con todas las de la ley: una sombra roja podría bastar.) El que no lo sea tiene que ver con la cuestión: cómo he de usar una impresión. Supongamos que veo rojo, después lo reconozco en un objeto y digo: «El rojo que vi es el mismo que el rojo de esa pluma». Me gustaría preguntar: «¿Cómo lo sabes?». Dices que los recuerdas y los comparas. Pero ¿cuál es el criterio de que se recuerda una imagen o una impresión?

(Contrastémoslo previamente con «pensar» —¿señalas el pensar? ¿Das una definición ostensiva, como en el caso del rojo?)

Supongamos que alguien diera una definición ostensiva privada y luego señalara. ¿Qué diríamos? Supongamos que él hace algo de lo que todos nosotros diríamos que es señalar el blanco, y que ahora usa «rojo» correctamente. A eso puedes replicar que se transmitió a sí mismo «rojo». Pero no dirías que se *explicó* «rojo» a sí mismo. Quizá dijeras que ha hecho que él mismo, o que ha conseguido que él mismo, use «rojo» correctamente. Pero no dirías que se lo ha explicado a sí mismo; su actuación no habría tenido la característica de conectar «rojo» con un sistema de usos. Si no hay tal conexión con un sistema no hay explicación, ni, por tanto, «explicación privada». Cualquier cosa puede haberlo producido. Pero supongamos que alguien dijera: «Me has mostrado rojo y es justamente lo que yo había imaginado que era». ¿Ha dado él una explicación de rojo?

X: ¿Es como si alguien dijera: pensé que «red» era rojo? En este caso él cuenta con un sistema de palabras en el que ambas encajan.

WITTGENSTEIN: Él correlaciona una palabra alemana con una inglesa. Si lo hace, bien hecho está. Pero para una definición ostensiva es necesario que él haga un nuevo contacto, esta vez con las cosas. Ahora bien, o «rojo» ha hecho ese contacto, o la cuestión es: ¿cómo lo ha logrado? Si ha tenido imágenes rojas, por ej., el enigma sigue; si *lo ha usado sin más*, no se ha dado a sí mismo una explicación.

(Una digresión: Supongamos que se me pregunta qué hora es y digo: «Son las 6,23 —en el reloj imaginario que hay ante mí». ¿He mirado al reloj? ¿Y he *leído* en él el tiempo?)

Podríamos decir: no hay comprobación de tales enunciados. Pero esto hace que parezca que esos enunciados no tienen lo que tienen otros. Por ejemplo, «No hay rosas para Smith» se usa para registrar que Smith no ha conseguido rosas, por contraposición a Jones, que sí; y que tendría sentido, al menos, decir que la posición podría invertirse. Pero no en el caso que nos ocupa. Es mejor decir que para esos enunciados sí hay una prueba, la única que admiten. Se comprueban de este modo: Cuando Smith dice que consulta su reloj imaginario, lo que se comprueba es que lo dice; el criterio para «Smith consulta su reloj imaginario» es: Smith dice «Consulto mi reloj imaginario». (Eso es su propia prueba: cfr. «El maestro no ha comprobado lo que hicieron *en sus cabezas*». Pero sí lo ha hecho; ha comprobado lo que dijeron.)

Así pues, ¿qué decir con respecto a la explicación privada del rojo?

MALCOLM: Yo no tengo esa tentación.

WITTGENSTEIN: Yo sí. A mí me gustaría decir: «Bueno, eso *es* lo auténtico al respecto». Pero supongamos, como decimos, que he imaginado «rojo» hace cinco minutos. ¿Podría estar equivocado? ¿No será que «Parece que lo hice» significa precisamente «Lo hice»?

Comencemos otra vez. Definir ostensivamente, esto es, captar qué significa una palabra, consiste en (i) señalar una cosa roja y (ii) decir, por ej., «Esto es rojo», refiriéndose a que a eso se lo *llama* «rojo». Entonces, él atribuye «rojo» a algo. Ahora bien, supongamos que hago esto: que imagino todo el proceso. Imagino a alguien señalando una cosa roja y diciendo: «Esto se dice que es "rojo"», y a mí mismo atribuyendo «rojo» a algo rojo. Entonces he *imaginado*[3] una explicación del rojo, y una explicación del rojo sin señalar, o pensar en, una cosa pública o en un uso público de palabras. Se podría decir que esto muestra que lo auténtico al respecto puede conseguirse sin un uso público de palabras (sin un sistema público de lenguaje), que la adición de esas palabras *es* «un mero asunto verbal». Me podrías decir, por ej., «Di una explicación de "rojo" esta mañana», a lo que yo puedo replicar «¿En tu cabeza o en palabras»? y tú contestar a ello «En mi cabeza», y entonces contármelo. Pero sólo se puede imaginar una explicación en tanto luego se explique mediante algo no imaginado.

Contrastemos ahora «Pensar es específico»; ello contrasta con «Rojo es específico» de este modo: aquí no se pone en cuestión una definición pública ostensiva. Pero, después de todo, algo hay en decir que es específico. Porque hay algo que puede mostrarse públicamente. Dicho rápidamente: los fenómenos de la vida. La otra tarde dije que es curioso que se *den motivos*.

[3] El original dice: «no he imaginado». *(N. de los T.)*

Alguien preguntó entonces qué es lo curioso al respecto; ¿no sería curioso que no se dieran? Por supuesto que sería curioso que no se dieran: sería curioso para nosotros. Pero también es curioso que se den; si no se viviera en la Tierra, ello no podría preveerse.

Un niño dice «Manzana». (Esto es curioso; los escarabajos no lo hacen.) Este es el fenómeno de donde parte toda la historia de los motivos. Si esto no fuera así, no se podría hacer nada. Más tarde él sustituye «manzana» por «quiero una manzana». Más tarde, cuando intenta abrir un armario y se le pregunta: «¿Por qué haces eso?», él dice: «Porque quiero una manzana». Y a eso se le llama entonces una razón.

Esto puede compararse con «¿Cómo se le enseña a describir cosas?». ¿Cómo aprende «rojo»? Se le muestran cosas de formas diferentes y él trae otras más diversas aún. Se le muestra un libro rojo y él señala el corazón en medio del as de corazones. Esto no se podría haber previsto si no viviéramos en la Tierra. Se hacen ruidos. ¿Qué tiene que ver un ruido con un color? ¿Por qué él ha de reaccionar así ante un fenómeno? Bueno, lo hace.

A menudo he hablado de un modo que se ha criticado. Por ejemplo, he considerado que «¿Qué es longitud?» puede responderse diciendo: «¿Cómo se mide la longitud?». Esto se ha criticado como si la respuesta a la pregunta «¿Dónde está Londres?» fuera: «Depende de cómo se vaya». (El significado es lo mismo que la verificación, lo mismo que la reacción.)

Se ha dicho: «Bueno, la longitud es la longitud y medir es medir; de modo que una cosa es la longitud y otra el medirla; de modo que medir la longitud es hacer algo a algo; de modo que medir es una operación hecha sobre algo diferente». Y es verdad que hay un sentido en el que se muestra la longitud sin medirla. Se señala simplemente, por ejemplo, y en ese sentido totalmente inmediato se «muestra la longitud», se muestra algo. Pero mostrar la longitud es también dar instrucciones sobre la medición.

Supongamos que un marciano dijera: «En la Tierra miden el tiempo». A uno le gustaría decir: «¿Qué hay de extraño en eso? Se trata, por una parte, de tiempo —ya sabes lo que es; y, por otra, de medir— ya sabes lo que es; así que ahora ya sabes lo que es medir el tiempo». Pero no por eso se sabe qué es medir el tiempo.

Una objeción: se puede medir la longitud con mayor precisión, por lo tanto hay una longitud. Pero podría suceder que en un lenguaje existiera «medir la longitud» y no «medir con mayor precisión». Supongamos que nuestros ancestros tenían una expresión y no la otra. La otra es otro juego. (No hay medida más allá de las reacciones.)

X: Pero si dos medidas no coinciden se podría explicar en qué consiste que se aproximen.

WITTGENSTEIN: Ciertamente se les podría mostrar lo que hacemos. Pero tenemos la idea de que, ya que la aproximación es algo superior, ellos deberían aceptarlo. Pero quizá les resulte simplemente ridículo. ¿Por qué no tomar un caso como el que describimos diciendo: «Las medidas coinciden cada vez menos»?
X: Se les podría explicar y conseguir que aceptaran «aproximarse» si hubiera alguna razón para ello.
WITTGENSTEIN: Si hubiera alguna razón para ello —por supuesto. Ahora bien: ¿es andar por un campo, medirlo o comparar la longitud?
X: ¿Si caminan uniformemente?
WITTGENSTEIN: Podría tratarse de un baile.

Por la información dada, no tiene sentido la pregunta: «¿Están midiendo?». No tiene sentido, a no ser que se conozca la vida del interesado. De modo que «He ahí algo específico» puede ser igual que «Te mostraré algo —una actividad de los humanos».

(Digresión: En la discusión sucede constantemente que alguien propone un caso simple; por ej., un niño dice «manzana». En ese caso podemos preguntar: «¿Sabe el niño lo que quiere?». La expresión es parte de ello. Con un caso así no queremos proponer un caso de una teoría. Lo que proponemos es un tipo. Lo que hacemos no es algo así como, por ej., mostrar un papel revoloteando hacia el suelo como un caso de aceleración. En un caso de aceleración así pretendemos dar una teoría, de modo que el papel revoloteando es inadecuado aquí. Pero este caso no es el mismo que el caso simple mencionado. Ahora bien, alguien señalará otros casos más complicados, otros casos más complicados en los que se da una razón. No se trata de contradicciones con el caso simple; son aportaciones, con tal de que el caso simple se presente como tal. Cfr. Hay casos, precisamente, en los que no entra la incertidumbre con respecto a las intenciones; nuestro juego de lenguaje no lo permite.)

Prosigamos con el enunciado de que desear, hablar a uno mismo, etc. son experiencias específicas. «Experiencia» es una mala palabra, pero es la usual.

Vimos que «rojo es específico, o simple» no valdría aquí: la analogía se rompería, porque el rojo se ha enseñado «públicamente». Pero dijimos que «específico» recuerda en cierto modo el hecho de que hay reacciones lingüísticas primitivas. Alguien dice «manzana» y a continuación va en busca de una manzana. Y esas reacciones no pueden captarse por una explicación: están antes de la explicación. («Fondo rocoso».)

Él dice «Socorro» o «Manzana». ¿Es eso una descripción de un estado de la mente? O dice, con una pelota en la mano: «Tirar». Y entonces la tira. (¿«Tiene la intención» de hacerlo?) De algún modo, en esos casos «descripción» parece fuera de lugar; hay un deseo de decir que él no describe; pero lo hace.

Expresiones como «estado de cosas», «algo sucede», «algo ocurre» son expresiones lógicas. Parece que no necesitan una explicación. Esto es completamente falso. Esos términos los usan los lógicos; yo, por ejemplo, he usado «es el caso», «hecho», «acontecimiento», etc. Los lógicos usan «es igual». Y las palabras son de una generalidad enorme. Parece que se obtuvieran mediante ejemplos y luego se descartaran los ejemplos y se captara lo auténtico de la cosa: la noción general. Esto lleva a cuestiones como la de si «saber jugar al ajedrez» denomina un estado, un proceso o un acontecimiento. Este tipo de observación se aplica a términos lógicos como «todo»: ¿dónde aprendiste «todo»? Se puede comparar el lenguaje a las manivelas de la cabina de una locomotora. Algunas manivelas sólo van en una dirección, otras en dos, otras tienen posiciones intermedias en la misma dirección o direcciones en que van, etc. La lógica aristotélica se ocupa fundamentalmente de manivelas. Trata de términos, palabras, como si se tratara de manivelas: ignora en gran parte los diferentes modos en que funcionan las manivelas; esto es, ignora toda una variedad efectiva de usos, de reacciones lingüísticas.

Consideremos la forma S-P. No me importa un comino la cópula; por mí, podría haber cinco cópulas. Podría haber un lenguaje en el que se dijera (como en alemán) «azulea». Cualquier palabra de color podría funcionar como verbo. Diría «Mi pantalón grisea» más bien que «Mi pantalón es gris». La cópula no nos interesa. Se trata de un dispositivo que tiene muy poco que ver con nuestros intereses.

Palabras como «descripción» o «informe» están al mismo nivel de generalidad. Supongamos que se me pregunta: «¿Es una descripción eso que has hecho?». Hay que preguntar entonces: «¿Qué es una descripción?». Y sólo podría comenzarse con ejemplos. Naturalmente, se pondrían ejemplos con todas las de la ley, típicos. No se pondría, naturalmente, «Manzana»; se le podría tratar de convencer a uno, pero no pondría eso como caso típico. Quizá pusiera como ejemplo la descripción de un libro. Mejor, describiría un estante entero.

MALCOLM: Yo describiría un estante porque así podría decir más.

WITTGENSTEIN: El uso típico, es decir, primitivo de «descripción» sugiere: «Aquello que hay ahí, cerca de eso, a 2 pies de aquello...».

Como palabra que describa un estado de la mente se podría elegir «¡Socorro!». Mejor, se elegiría algo complejo o compuesto, por ej., «Primero sentí un dolor punzante, después se hizo más molesto, cinco minutos después paró, dos minutos y medio después volvió, pero no tan fuerte».

Un caso real con todas las de la ley sería una lista de colocación en un banquete. El Sr. A justamente a la izquierda, La Sra. B al lado de... Se comprobaría esta lista. Otro caso al que nos vemos tentados se resume en la expresión: «¡Deja que muestre un diagrama!». Esto sólo nos parece familiar a

nosotros. Nosotros sabemos cómo usarlo. Una figura, una familia de «formas» podría ser una foto, una proyección de Mercator, una tabla de la presión arterial, un gráfico de los cambios de tiempo.

Consideremos otro caso. Supongamos que se nos pide describir cómo aprenden los seres humanos a contar. ¿Qué habría que describir? El profesor dice «1, 2, 3...», el alumno dice «1, 2, 3...» y en cierto momento el profesor anima al alumno a que «continúe». Lo hace mediante gestos, alabanzas, reproches, ejemplos, etc. ¿Cómo aprende el alumno a «continuar»? «Continuar» es el sustrato de un cierto número de gestos. Después, en cierto momento, el profesor dirá que el alumno ya puede contar. ¿He de decir yo entonces —yo, que deseo describirlo— «El alumno puede contar» o «El alumno "puede contar"»? O de otro modo, ¿he de decir «El alumno puede contar» o «El alumno ha contado hasta 71?» (Habrá un número máximo.) ¿Exagero si digo «Y ahora ya puede contar»? Alguien dijo: «No». Pero ¿qué ha sucedido? ¿Él ha contado hasta cierto número? ¿Qué número? 71. Pero «puede contar» sugiere «hasta un número indefinido».

X: Pero, cuando se duda es casi como si se contradijera uno a sí mismo. Ello parece sugerir que uno estuviera equivocado; y eso sugiere que «Él puede contar» era una descripción, pero una incorrecta. Lo que nos preocupaba no era que si él fallaba se dudaría en decir «Él puede contar», sino que tanto si tenía éxito *como* si fallaba se dudaría igual.

Y: ¿Qué interés tiene tomar «Él puede contar» como «Él puede contar indefinidamente»?

WITTGENSTEIN: Se podría asumir la pregunta *no* indefinidamente, pero, francamente, lo que parece que pregunta es: «¿Puede él contar?», es decir ¿puede contar indefinidamente?

Un modo de abordar esta cuestión es preguntar: «¿Para qué se quiere la descripción?». (¿Es esto pragmatismo? Esto es lo bueno del pragmatismo.) ¿Cuándo, en qué circunstancias, para conseguir qué, se diría «Él puede contar»? En caso de que busque un trabajo para contar ovejas, pongamos.

Consideremos la palabra «poder». Decimos de alguien que es capaz de levantar un peso. Y alguien pregunta: «¿Está él, entonces, en un determinado estado?». Quizá quien pregunta esto tiene en mientes: «¿Están sus músculos en una determinada condición? por ej., ¿están aún intactos?». Pero no sabemos nada acerca de sus músculos. Quizá se intente decir que «Él puede levantar ese peso» es una proposición sobre el futuro; por ejemplo: «Él va a levantar ese peso». Pero, tal como está formulada, no vale. Puede ser que él ya no intente nunca levantar el peso. Y puede ser que sí lo intente y que le caiga un ladrillo sobre la cabeza y fracase. Y en esos casos se dice: «Podría haberlo levantado» o «Podría haberlo levantado si no le hubiera golpeado el ladrillo».

Intentémoslo con «Es un tanto semejante a una predicción». Esto es vago. Pero su vaguedad es buena. Ya que a veces se *sustituyen* aquellas expresiones por una predicción. A menudo se sustituyen por «El hará x si...».

Imaginemos de nuevo un caso primitivo. El profesor dice «él sabe contar». Los padres se llevan al niño y le ponen a contar ovejas. Si lo hace bien, no se preocupan más del asunto. Pero «¿Y si no lo hace bien?» se dirá. Entonces pueden ocurrir varias cosas. (i) Si le cae un ladrillo en la cabeza decimos: «Bueno, pero él podría haberlo hecho». (ii) Se le hace volver. (iii) El profesor dice: «Algo tiene que haber sucedido». Aquí no hay un límite claro. Quizá ésas sean las únicas cosas que hayan sucedido. Puede que sean los únicos usos de «puede contar» —por lo que respecta a ovejas. Quizá se diga: ¿Por qué hemos de usar una palabra tan vaga? La pregunta es importante. Supongamos que «bu» se usa como verbo. Contrastémoslo con un caso diferente. Supongamos que siempre me he referido a un determinado estado del cerebro de alguien y que siempre que el cerebro está en un determinado estado tú dices «bu». («Es capaz» podría ser la traducción.) Entonces podría ser un asunto de conjetura si he de decir «bu» o no. Si, en este sentido, fuera un asunto de conjetura, la pregunta podría plantearse así: «Estar bu» es un estado definido, pero *que* esté bu es otro asunto, y un asunto de conjetura. (Este es el sentido de conjetura.)

Pensemos ahora, por contraposición, en «poder». ¿Qué hemos de poner en su lugar? Nos tienta: «Cuéntame lo que hizo, todo lo que hizo». Pero eso no es factible. No tiene fin. Aunque lo hubiera puesto todo por escrito, no hubiera podido sacar ninguna consecuencia en la forma requerida Sí-No. Esto puede quizá formularse diciendo que no podría saber nunca qué características eran «relevantes» entre las que vio o entre las que no vio. (Tiene sentido decir: «Es posible que fueran más...» etc.) En principio, parece que «Él puede» es la forma abreviada de una descripción. Pero no es una forma abreviada: una forma abreviada implica una forma abreviada *de* algo de lo que tendría sentido decir: «No puede haber nada más completo —esto es así». Cfr. «Smith parece aburrido». Se podría considerar esto como una abreviación. ¿De qué? No hay una descripción acabada de la que se dijera: «Esto es exactamente lo que fue». «Él puede» es similar. (No del todo similar.) Tiene una función particular en la vida y en el lenguaje.

Volvamos ahora a la pregunta: ¿Es «Él puede contar» una descripción? La pregunta es poco precisa. Contrastemos dos casos. Supongamos que alguien recibe una orden y siempre hace algo diferente aunque la orden sea la misma. Dos casos: A los niños se les enseña, pongamos, hasta 105 decimales de π. Escuchan la orden de «continuar» y dicen una cosa diferente cada vez. Han aprendido cada uno de los pasos y los repiten. El caso que queremos es: al-

guien escucha una orden después de aprender una serie y continúa de un modo que nunca ha aprendido y se le alaba por continuar correctamente.
SHAH: Alguien se asombró de que un niño pudiera decir una frase que nunca había aprendido.
WITTGENSTEIN: Sobreestimas la diferencia entre ellos y nosotros; ¿hemos aprendido nosotros todas las frases que podemos decir?

Para nosotros es correcta una descripción hecha mediante una regla. Poner por escrito cosas de acuerdo con una regla son actividades que tienen funciones completamente diferentes: Se comprueba lo segundo, haciendo el cálculo uno mismo; esto es, se comprueba algo, el cálculo.

En una ocasión pregunté: «¿Cuál es la respuesta correcta a 13 × 13? ¿La que está en las tablas? ¿La que se obtiene al calcular?». A esto alguien dice: «Sin duda, ambas». ¿Han de serlo ambas?, es decir, ¿han de ser sustituibles? Supongamos: hay 21 filas con 53 asientos en cada una, de modo que hay 1.113 personas en la sala. Pero supongamos que se difiere en el resultado. Las contamos. Eso es seguro. Recuérdese que estoy haciendo una descripción de la sala. «Hay 1.113 personas aquí.» A esto se lo llamaría una descripción. Supongamos de nuevo que tenemos un plano del teatro y una regla de cómo ocuparlo y alguien dice: «Hay 21 filas con 53 asientos en cada una, que hay que ocupar de izquierda a derecha, comenzando por delante; hay 1.106 personas, así que quedarán siete asientos vacíos atrás, a la derecha; señálense y cuéntense los asientos». Supongamos que se hace y no se obtiene 1.106; entonces se fotografían. ¿Por qué han de coincidir esos dos procedimientos? Se dice: «*Tienen que* coincidir». Esto es como decir: «Ahí hay un *fallo*». Pero supongamos, por ej., que contamos los asientos en un plano, al unísono, y obtenemos 1.106; después, por separado y obtenemos diferentes respuestas; después, contamos la gente en la fotografía.

El hecho es: los resultados coinciden normalmente.

*

«Pensar, en mí es un acontecimiento; en él es otro; quizá sea el mismo en ambos; pero sólo él puede saber qué es su pensamiento.»

Una palabra como «acontecimiento» parece ser *independiente* de una técnica especial para (a) la selección y (b) el uso. Como dijimos, parece que primero se aprende mediante ejemplos diferentes y que de ellos se extrae después una idea general: la noción general de «acontecimiento», que no es la serie de usos de «acontecimiento» en diferentes circunstancias; comparemos a este respecto «igual»: usamos «tiempos iguales», «sensaciones iguales», «longitudes iguales», «números iguales». En cada caso hay una técnica dife-

rente para aplicar «igual». (Las «sensaciones iguales» de Russell en su *External World*. ¿«Igual» es transitivo en el caso de las sensaciones?) Una palabra así es «experiencia»; por ej., «Hablarse a uno mismo es una experiencia particular». Hay algo confuso en esa palabra. Aquí se usa para «experiencia directa» como oír, ver rojo, etc. La gente la usa cuando quiere decir que en su mente sucede algo que ninguna otra persona puede saber.

Tomemos el caso especial de hacer un cálculo en la mente propia. Se trata de un caso especial porque (i) tiene importancia práctica en la vida; (ii) encierra en sí mismo cantidad de material, esto es, de detalles; (iii) es una expresión de uso diario: se trata de una «expresión cotidiana». En efecto, es algo muy natural decir: «Sí sé una cosa: que algo sucede en mí». Preguntamos a quien dice esto: «¿Qué sucede en ti?» y él replica: «Hice un cálculo en mi cabeza: no puedo decir más al respecto, pero lo hice». Se trata, pues, de un caso claro de aquéllos en los que se manifiesta el deseo de decir «una vivencia específica», ya que en él se dice espontáneamente que eso sólo es describible mediante esas palabras; esto es, las palabras a las que *se dirige la atención* parecen ser las palabras «con las que hay que describirlo». Nuestro problema es: Él hizo un cálculo en su cabeza. Supongamos que «multiplicar» hubiera significado en principio hacer algo sobre el papel. Después el Sr. S. hace *algo diferente* —«en su cabeza». La primera tentación es decir que sólo lo describimos indirectamente. Quizá digamos: ya que él hace algo y nosotros decimos que ello sucede «en su cabeza», no se trata, por hipótesis, de escribir sobre el papel, ni de susurrar o respirar a intervalos descritos numéricamente. Esto no sirve. No hay «informe indirecto» si no hay «informe directo». Parece como si se tratara de un caso en el que se dice, por ej., «Tengo a Smith colgando en la pared» y luego se corrige: «Por supuesto, no a Smith (si insistes) sino una figura de Smith». El procedimiento no es ése, sino otro distinto. Pero (y esto es obvio) en ese caso me refiero tanto a Smith como a la figura, y en el caso del cálculo no puedo dirigir mi atención fuera de lo escrito a otra cosa que pueda mostrar.

Consideremos el uso de «Esto es específico». Por repetirlo: Este no es el caso de «Esto es rojo». El rojo se puede señalar. «Rojo» se enseña señalando públicamente —un objeto común. En este caso se trata más bien de (i) «sólo él puede saberlo» y (ii) todo lo que él puede decir es: «Multipliqué 16 × 17 en mi cabeza». ¿Cómo usamos esta expresión, que suena como una descripción o un informe? Para comenzar, algo obvio es decir que «en su cabeza» es una metáfora; la multiplicación no se localiza de ese modo. Pero, de hecho, el asunto de la localización es serio. Para tomarlo en serio habría que tomar en serio otros casos; por ejemplo, «El amor está en mi corazón», «La

fe está debajo del pezón izquierdo» (Lutero). Estas son metáforas de verdad: y con la expresión «en la cabeza» sucede lo mismo, excepto que podría ser más concebible encontrar en la cabeza una u otra cosa relativa al cálculo que se está haciendo; aunque, de hecho, ni siquiera los científicos saben algo al respecto, y menos uno mismo; además, la expresión ya se ha usado sin saber nada de lo que los científicos pudieran saber eventualmente.

Primero podría hacerse esta pregunta: ¿Qué sucedería si tuviéramos diferentes conceptos de multiplicar? Supongamos que, excepto sobre el papel o en un sitio parecido, nunca hemos dicho *dónde* tiene lugar el cálculo; podríamos decir, por ejemplo, que, en el caso de que se hubiera hablado en voz alta a sí mismo, A habría calculado con la laringe; o con los dedos, digamos. Entonces, «Él lo hizo en su cabeza» puede parecer ridículo. Imaginemos un pueblo a cuyos miembros se les ha exigido calcular sobre el papel y nunca han tenido la idea de hacer una operación sino sobre el papel. Imaginemos ahora que alguien recibe la orden de calcular y se sienta y da una respuesta. No se emplearía palabra alguna para ello. Supongamos que él dijera una palabra. Por ejemplo: «He multiplicado de algún modo», o incluso: «Lo hice en mi cabeza». Se trataría de una expresión espontánea. Cfr. «Siento una presencia». Se trataría de un desarrollo espontáneo y de un desarrollo de algo: se aprende «sentir», se aprende también «presencia»; luego, un día, se combinan ambas expresiones. Los poetas lo hacen. Alguien usa una expresión así; luego la usan miles.

Supongamos que alguien, de este modo creativo, dice «He multiplicado en mi cabeza». Supongamos ahora que cierto número de personas hacen sus cálculos sobre el papel. Se sientan y dan respuestas. Se les interrumpe y dicen, por ej., «Ahora estoy en la segunda línea». «En su cabeza» puede ser una expresión cómoda de usar: puede sugerir consecuencias prácticas parecidas a las de «Lo hizo detrás de la mano, o dentro del abrigo, o sobre un papel invisible».

Supongamos que se encuentran una serie de líneas en una pared, a las que podría describirse como «un dibujo de un templo griego con trozos desaparecidos». Lo que no significa que ello tenga relación con un dibujo real; significa solamente que podría describirse sensatamente como «un dibujo de tal y tal cosa, con trozos que faltan». Lo que él (la persona que calcula) hace puede ser descrito convenientemente como: «Hace algo muy parecido a lo que haría si estuviera leyendo una operación». Repitamos lo que hace: (i) No calcula (sobre el papel); (ii) Se sienta y cuando se le pregunta dice, por ej., «Está sucediendo en alguna parte»; (iii) Da una respuesta. Ahora añadamos esto: él nos cuenta espontáneamente que ha hecho un *cálculo completo*; nos cuenta además que mientras estaba haciéndolo miraba un contador y

puede decirnos qué cifra señalaba la manecilla cuando él daba cada uno de los pasos concretos de la serie entera de pasos que condujo al paso último de obtener la respuesta dada. Esta narración puede ser comprobada; esto es, se ve la manecilla del contador en el diez y él dice «diez». (Pero, por supuesto, eso no es nada más que lo que dice al preguntarle por la manecilla del contador.)

Ahora bien, su expresión «Hice un cálculo completo en mi cabeza» consta de dos partes. Una tiene que ver con el uso que hemos hecho en este juego hasta ahora de todo lo dicho sobre el cálculo; la otra tiene que ver con el uso que hemos hecho hasta ahora en este juego de expresiones como «en alguna otra parte».

Ahora la pregunta puede plantearse así: ¿Qué es lo esencial que ha de hacer para que digamos «calcula en la cabeza» al modo en que *nosotros* usamos tal expresión? Esto: En caso de interrupción, cita una parte; dice algo que contiene un enunciado de memoria: su enunciado tiene la forma «Hice X». Y el enunciado de la forma «Hice...» habría de contener todo lo dicho relativo al cálculo *y* algo diferente que no aparezca en lo dicho. (Recordemos que decir «Hice un cálculo completo en la cabeza» nos parece algo completamente natural; pero podría resultarnos ridículo.) Supongamos que el interesado nos resulta conocido por su fiabilidad, veracidad y por su buena memoria. Está sentado, actúa como si llevara a cabo la operación y habla sobre ella como hemos dicho antes. Luego añade: «Te aseguro que no sólo cité una parte cuando me preguntaste, y que, como dices, excepto escribir sobre el papel, hice todo lo que corresponde a lo que entiendes usualmente por "calcular": además de todo eso, hice el cálculo entero en mi cabeza». ¿Hemos de decir «Te creo»? Antes de responder a ello tiene uno ganas de preguntar: ¿Qué podemos obtener de esa descripción? Supongamos que dice: «En cada momento podría haber dicho dónde estaba». En este momento *(ex hypothesi)* esa expresión no tiene uso. En el futuro puede ser que tenga uso, cuando quiera comprobar mis operaciones escritas: quizá averigüe por experiencia, entonces, que siempre que se le pregunta da la respuesta correcta hasta ese momento, hasta donde haya llegado la operación entonces; y puede ser que se encuentren correlaciones fisiológicas entre (1) pensar, y su «indicación de dónde está», y (2) responder correctamente hasta donde haya llegado, y (3) cambios corporales. Más tarde, se podrían obtener esas respuestas, midiendo su presión arterial algún tiempo después de que comenzara la operación de cálculo. Pero no se trata aquí de *confiar en* su memoria. Él «se ha recordado», pero fue un nuevo modo de recordarse. Nos ha introducido en un nuevo juego de lenguaje. Ha usado el pretérito, palabras como «recordar», etc.: pero tuvimos que hacer un *nuevo tipo de uso* de esos enunciados.

Volvamos ahora al comienzo. Primero, propuse analizar qué sucedería si encontráramos un pueblo que utilizara una figura *completamente diferente*, en absoluto la nuestra. Ahora nuestro hombre participa en dos cosas: (i) le utilizo como una máquina de cálculo y obtengo de él proposiciones matemáticas; y (ii) compruebo catálogos de un «proceso». Me hace, además, un relato que se comprueba (como hemos visto arriba) con operaciones fisiológicas. Supongamos ahora que hubiera un cierto número de personas: ninguna de ellas calcula sobre el papel; responden a preguntas como «¿Hasta dónde habías llegado?» y dicen «He calculado». Pero algunas de ellas dicen: «He calculado en mi cabeza»; otras dicen: «He calculado en alguna parte»; otras dicen: «He calculado en mi mente»; otras dicen: «He calculado y no he calculado». No es cuestión de «fiabilidad» aquí. Se quiere decir algo así: una de ellas se inclina a decir «en mi cabeza»; a otra le gusta «en mi mente», otra se inclina a decir «calculé y no calculé»; pero yo les diré lo que han de decir.

Tomemos otro caso. Se le ha dado una operación de cálculo y se sienta y frunce el ceño, y se le pregunta qué hace, y dice «a, m, n, w, z»; y añade que eso hace las veces de una operación sobre el papel. Le digo que está loco. Entonces él lo traduce a una multiplicación. Este es un caso importante. Ante eso, me gustaría decir: «En otra parte hizo algo completamente diferente». (Cfr. una interpretación de un sueño. Ahí dice el interesado: «Quería "x", pero tuve imágenes "y" completamente diferentes».) Supongamos que ese caso fuera corriente. Aquí no se nos ocurriría la idea de que «en su cabeza» sucede lo mismo que lo que ha hecho sobre el papel. Pero para quitarnos esa idea no es necesario que se trate de un caso de traducción (a saber, de letras a números). No tiene por qué tratarse de nada parecido. Hemos supuesto que el interesado tuvo una reacción de memoria. ¿Es *eso* necesario? Supongamos que le dijéramos: «¿No podría suceder que hubieras omitido una parte?». Cfr. esto: Dices que has subido las escaleras. Pero ¿recuerdas cada parte de la subida? Si no, ¿no hubiera podido suceder simplemente que desaparecieras durante la parte intermedia? Esto nos hubiera proporcionado una imagen completamente diferente. Puedes decir: «He tenido que haber subido todos los escalones». Pero eso es una teoría; algún día puede ser que lo refute otra teoría.

Otro caso: lleva a cabo la acción. Si se le interrumpe (1) dice «Déjame solo», o (2) «Sólo puedo decir algo al final» (por ej., los artistas del cálculo dicen a menudo: «No sé contarte lo que he hecho»), o (3) «Sólo puedo describir trozos del proceso».

Por repetirlo: él realiza la acción e incluso dice: «He multiplicado». ¿He de decir: «Bueno, ha calculado, pero no en el sentido ordinario»? Por supuesto que no has de decirlo. Pero ¿qué hay a favor y qué en contra? Me

dice eso, pero no se trata de un caso de confiar en su palabra. Reacciona verbalmente. Y ¿qué he de decir yo? ¿He de decir: «Me parece que ha calculado»?

¿Es un hecho simple que lo que más tarde llamamos calcular sea muy diferente? Se trata de algo que va desde el papel a la mente. Otro caso aún: él realiza la acción y cuando se le pregunta pone por escrito cosas muy extrañas. Luego dice *otro*: «La respuesta que ha dado es errónea». Entonces ese otro traduce los signos extraños a números y dice: «Ha multiplicado».

Añadamos un nuevo detalle a los detalles de los casos que acabamos de describir: «Se me animó a calcular en mi cabeza». No está claro qué ha de significar aquí «animar», ya que si alguien anima a otro a algo, éste entendería usualmente que se intenta conseguir de algún modo que él continúe haciendo algo del mismo tipo que lo que está haciendo: una especie natural de desarrollo de lo que hace. Pero aquí, *ex hypothesi*, no he calculado «en mi cabeza»; y calcular en mi cabeza parece algo nuevo: una ruptura en el desarrollo natural (esta expresión es espontánea).

Consideremos otra vez el caso: Tiene dos partes. (1) El interesado llevó a cabo la acción; (2) Dijo: «He calculado en mi mente». La cuestión es: ¿he de describir eso como él lo hace? Con respecto a (1), es decir, a su cumplimiento de la acción, hay dos cosas claras: (1a) él puede ofrecer el resultado sin ningún tipo de «comportamiento externo», (1b) él puede decir «hasta dónde ha llegado»; en caso de interrupción puede citar un paso y éste puede comprobarse por paralelismo con el movimiento exterior de otra persona, o con el movimiento del metrónomo, por ejemplo. (1a) y (1b) invitan a decir lo siguiente: él está haciendo un cálculo y en alguna parte. Comparemos ahora con esto el dibujo de fragmentos de un templo. Puede que éste sea el mejor modo de describir una cosa así. Que lo sea depende de lo que se haga con la descripción. Podría ser «ideal» si, por ej., hubiera templos en alguna parte, cuyo aspecto cuadrara con los huecos de éste. Tenemos la idea de que «lo que hace en su cabeza» cuadrará con los vacíos de nuestra descripción.

La otra cosa clara es que (2), a saber, su expresión «He calculado en mi *mente*», es diferente. Él comenzó de repente a usar esas palabras. ¿Tengo que decir que calculó, ya que esto contrasta con lo que (1) sugiere, y a lo que invita? Pero (2) resuelve definitivamente el asunto, podríamos decir. Pero no tenemos por qué estar de acuerdo con él. Él usa «calcular» de un modo completamente diferente del primer uso, el externo.

Puede ser también que se diga (como antes) que él es fiable, que tiene una buena memoria. Pero la prueba usual de buena memoria no nos vale en este caso. «Recuerdo que...», «Hice...», van unidos a casos verídicos. Aprendemos «Mi tía me hizo una visita» cuando tenemos otros modos de saber que lo

hizo: este uso del tiempo pretérito (o de «Recuerdo que vino...») va unido a casos en los que ella hizo tal cosa. Esas expresiones se enseñan en conexión con acontecimientos ocurridos. Los factores son (i) un acontecimiento, (ii) una *expresión* del niño (el niño no necesita *describir* su mente, ni normalmente lo hace). Así pues, «memoria» no se aplica en este caso. Dado el caso, uno estaría tentado de decir que la prueba de memoria no vale aquí, porque con las pruebas usuales no se consigue nada. Es mejor decir que, viendo que las pruebas usuales (el sentido usual) no se aplican aquí, cuando se habla de «recordar» se tiene que *referir* uno *a otra cosa*. Cfr. Un niño no podría decir «Parece rojo» sin haber aprendido «Esto *es* rojo». Esto está en conexión con: «Mis palabras significan impresiones». Pero el juego con «parecer» depende siempre de los juegos con «es». Supongamos que alguien dijera que habría que enseñarle con precisión «parece rojo», etc. ¿Se trataría, entonces, de un enunciado más exacto? (Un filósofo podría educar así a su hijo.)

MALCOLM: Me parece que el niño no habría aprendido así *nuestro* «parece», nuestro «parece» como contrapuesto a «es». Cuando se describe el caso del cálculo, se describe un «criterio» de *interrupción*. Esto hace casi obligatorio decir que él calculó. ¿No es casi como si uno se viera obligado a ello?

WITTGENSTEIN: Estoy completamente de acuerdo. Vale lo que valga «obligatorio». Pero ¿eso lo hace más obligatorio, *tanto* en el caso de aquéllos a quienes se les interrumpe e indican dónde están, *como* en el de aquéllos a quienes *no* se les interrumpe? «Obligatorio» no es del todo la palabra: el hecho es que los criterios de interrupción proporcionan un uso más amplio a «él calculó».

MALCOLM: Parece difícil encontrar algo más natural que decir.

WITTGENSTEIN: Supongamos que quisieras decir: «Se le interrumpió y citó un paso». ¿Significa esto que *tienes* que decir «él calculó»?

Supongamos que tenemos una pared de colores, digamos blanca con manchas negras circulando por ella. Nuestro interés se centraría muy probablemente en (1) cómo se relacionan los cambios de las manchas con los cambios del proyector, o (2) cómo cambiarían quizá las propiedades químicas de la pared. Pero podría haber una «mecánica de las manchas de color» en la que no se hiciera mención de (1) ni de (2); una «mecánica bidimensional». (Es importante que esto no suceda con nosotros.)

Supongamos una caja fenoménica pintada sobre mi pared, con humo pintado justo encima de ella. ¿He de decir que el humo sale de la caja? Aquí no hay obligación de decirlo; te ves obligado a ello cuando te ves obligado a ello. *Podría* decir: «La figura del humo sale de la figura de la caja». Se trataría de un uso extraño; pero podría decirlo. Comparemos: Sería extraño no decir «El calculó».

Pongamos un caso remoto. Lytton Strachey escribe que cuando la reina Victoria estaba en su lecho de muerte «pudo haber pensado en», digamos, la juventud de su madre, en su propia juventud, en el príncipe Alberto en uniforme de granadero.

Es verdad que puedo hacer conjeturas sobre lo que piensa Smith y que le puedo preguntar si está pensando eso: «Apostaré a que estás pensando que ya es tiempo de que él llegue». Esto tiene su propio tipo de importancia; su propio juego de lenguaje. Cfr. J.B.S. Haldane: «Puedo saber qué siente una montaña puesto que sé por propia experiencia qué significa tener demasiado calcio en la sangre». Esto, simplemente, no está permitido: se trata de un juego de lenguaje completamente ocioso, si se quiere llamar siquiera juego. Después de que alguien haya contado cómo siente, o qué piensa, se sacan conclusiones sobre lo que va a hacer. Digamos: «¿Qué pensaste cuando entró?». «Primero pensé que me iba a pedir dinero»; «Supongo, entonces, que te mantendrías frío». En algún momento aprendemos el juego de responder a: «¿Qué piensas?». Quiero que consideres decir lo que piensas como un juego completamente diferente. Lo has aprendido en casos de importancia práctica. Supongamos ahora que consideramos: ¿Qué pensó la reina Victoria en su lecho de muerte? No hay verificación *accesible* para «¿Qué pensó la reina»? ¿Hemos de decir, entonces, que Strachey adivinó qué pensaba? Puedes decirlo. Pero se trata de un uso de «adivinar» diferente del uso que hemos aprendido; de otro juego.

Consideremos: Qué cosa más extraña es leer una historia. Habla de personas que nunca vivieron y cuenta los pensamientos de personas que nunca vivieron. ¿Hemos aprendido primero a seguir historias?

Lees: «La reina pensó quizá...». Tú piensas: Sí, lo comprendo: esto significa, quizá, «las palabras tienen otros usos». (Cfr. «Llegué a un despacho de billetes»: esto presupone todo el sistema de ferrocarriles: en él encuentra localización y uso.)

Volvamos ahora a: «Lo hice de un modo particular: pasé de la primera línea a la tercera por medio de la regla *n*». De esto podemos concluir que él «prescindirá más tarde de ciertos pasos» o que lo hará más rápido que Smith. Sus enunciados de memoria tienen interés por sí mismos. Algo puede tener consecuencias —interés. O puede no tener consecuencias, interés: tenemos interés en la figura de una batalla, pero sólo se trata de un momento y de una vista de una parte de la batalla y no se trata de personas —las que vemos—, sino de figuras de personas.

Tenemos un modo particular de hablar con respecto a ello. (i) Hablamos de «Él puede responder a "¿Qué estás haciendo?"»; pero (ii) *utilizamos* esa expresión de este modo: lo sometemos a criterios de verdad y de falsedad.

Pero se trata de criterios elásticos. Él dice «He calculado», pero nosotros decimos que estaba equivocado al decir «He calculado»; y esto podría significar: «Ahora puede hacerlo sobre el papel». (Una alternativa sería decir: «Sí, has calculado» en un sentido extraño de «calcular»; en un nuevo juego de lenguaje, en un nuevo sentido.)

Había algo verdadero en la observación de Malcolm. Él dice que en las circunstancias descritas ha «calculado». Y nos resultaría *extremamente difícil* introducir una nueva fraseología. Tomemos ahora un nuevo camino (conectado con esto).

El concepto usado aquí es nuestro concepto psicológico típico, el «yo»; que está en contraposición con «él anda». Tenemos un verbo. Nos inclinamos a decir que la primera persona del presente se usa de modo diferente que la tercera. En el caso de «Él recuerda», parece que juzgamos por su comportamiento; lo que dice es parte del comportamiento. La tercera persona se «verifica por observación»; la primera persona no se verifica; no se averigua qué se desea, recuerda, cree, etc., observándose uno a sí mismo. (Pero: «Siento cómo comienzo a creer».) Esto podría llamarse asimetría en comparación con otros «verbos no psicológicos»; aquí hay algo heterogéneo.

Ante esta forma de hablar, querrá decirse: «No se trata de una característica de nuestros conceptos; se trata de una característica de los fenómenos psicológicos». A esto puede replicarse: En cierto modo *podemos señalar diferencias en los fenómenos que «corresponden a los conceptos»*. Pero los hechos son muy diferentes de lo que se esperaría de ellos. Se dice a menudo que esta característica es la privacidad de la experiencia, esto es, «No puedo conocer tus sentimientos». Por una parte, me gustaría decir «Pero sé que le duele algo», también «Cuando me duele algo, no lo sé: me *duele* sin más». Esto es una observación sobre el concepto. Pero ahí *hay* algo «privado»: a menudo no adivinamos los pensamientos de Smith. Supongamos una tribu cuyos miembros siempre murmuran y descifran mutuamente sus murmullos. Que (1) pueda suceder pero (2) no pueda, es muy importante en este asunto. Tomemos las intenciones. Ves a Smith saliendo de casa. A menudo no sabes qué va a hacer. Pero supongamos que lo supieras: dices: «Vas a la clase del profesor X y luego irás a cortarte el pelo a Robinson's». Esto sucede demasiadas pocas veces. Es un hecho interesante que no haya más adivinos.

Esa diferencia entre la primera y la tercera persona caracteriza a todos los fenómenos psicológicos. Y a esto, alguien replicará: «Seguramente no quieres decir que puedas contemplar el asunto de un modo completamente diferente: ¿no son los hechos los que producen los conceptos?». Supongamos ahora que cuando alguien «calcula en su cabeza» pudiéramos observar su la-

ringe; y supongamos que esa observación tuviera estas consecuencias: que se pudiera predecir por su laringe lo que él va a hacer y decir. En ese caso podría ser que él tuviera una reacción de memoria; pero ésta podría no tener importancia; esto es, no ser la que nos interesa. ¿Por qué habría de *prestar atención* a lo que se me pueda decir? (Por ej., a «Tengo luces rojas y verdes ante mis ojos», dicho por alguien que hace exactamente lo mismo que cualquiera.)

Pero si tomamos interés por ello, ¿de *qué* interés se trata? Supongamos que la observación de la laringe tuviera poder predictivo. Incluso la expresión «perdería su importancia» entonces. (Comparemos los intereses variables en los sueños.)

Supongamos que alguien dijera: Memoria, sentimiento, etc., *son de tal naturaleza* que los describimos directamente; los demás los suponen. ¿Habríamos de decir que la misma naturaleza de los fenómenos es la que consigue que *nosotros* hagamos inferencias respecto a lo que *él hace*, mientras que él no concluye ni infiere nada, sino que lo «tiene»?

Si se dice: «El *pensamiento* es lo que determina qué he de decir» se plantea la vieja cuestión: «¿Cómo sé lo que piensa?»; o, por ej.: «¿Cómo sé *yo* que tengo dolores?». Alguien dice: «¿Cómo sabes que tienes dolores?». A eso replico: «No se trata de *saber* —los tengo sin más». Dice: «¿Cómo sabes que lo has descrito correctamente?». Digo: «Lo haya descrito o no correctamente, los tengo».

Pero ante esto podemos decir: «¿Cómo sabe él qué es *tener*?». (O: «¿Cómo sabe él *qué tiene*?)

*

Hemos llegado a: Una característica de los verbos (de los psicológicos) en primera persona del singular es que no se basan en la observación; los verbos en tercera persona del singular (y del plural), sí.

A esto nos gustaría replicar que, si es verdadero de los conceptos psicológicos, ¿no caracteriza también a los fenómenos psicológicos? Si la tercera persona se verifica por observación de la conducta, y la primera no, ello podría deberse al hecho de que los verbos en primera persona expresan estados de cosas *de los que sólo yo puedo ser consciente*; los demás lo saben indirectamente. Acabamos de hablar de esto: (i) No se plantea la cuestión de saber indirectamente, si no hay oportunidad de saber directamente; (ii) Hay dificultades al respecto de «observaciones». Decir que se siente el dolor propio porque se observa puede ser correcto si con ello se quiere decir: «No lo podría sentir a no ser que estuviera *haciendo algo, a saber, observando*; observar va conectado causalmente con sentir». (Contrastemos «obser-

var» con «ver», «oír», etc., por una parte, y con «estirar mis orejas», por otra.) También (iii) el «no poder» es un «no poder» lógico. Cfr. «No puedo ver la mancha *roja* que estoy imaginando porque la mancha que imagino es de color rojo pálido». Hay también características experimentales. (Como en la última clase. Si pincho a Smith, por regla general yo no siento nada; pero podría.)

La cuestión es: ¿Cómo es que hemos de usar esos extraños verbos? ¿Tengo razón en decir: «Estoy caracterizando nuestros propios conceptos»? ¿O habría de decir: «Estoy caracterizando fenómenos psicológicos»? Hay una gran tentación a decir ambas cosas.

Por ejemplo, preguntemos a un auténtico filósofo a qué llama fenómenos psicológicos y dirá: «A lo que sucede en la mente de una persona; y que yo no puedo conocer». Parece que él menciona esas dos características y que las menciona a la par. Pero es peor que eso. En este preciso momento no tengo dolores. Supongamos que alguien me produce uno, ¿Cómo sé que se trata de dolor? ¿Me ha fallado mi memoria? Algunos tienen buena memoria, otros la tienen mala. ¿Confiamos en nuestra memoria? ¿La hemos puesto a prueba? Peor: ¿Existe algo así como poner a prueba la propia memoria? Recordemos, por ej., qué era recordar el último martes. Supongamos que digo: «En este momento tengo algo; y lo voy a llamar memoria». ¿Sirve esto de ayuda? No: No puedo nombrarla; ¿cuál es el criterio para usar el nombre al momento siguiente? «Nombrar» implica que en el sistema de control existe una plaza más.

Así pues, es absurdo decir: «Sólo conozco fenómenos psicológicos por la observación del otro». Y parece que no puedo conocerlos *en mí* (la alternativa que acabo de mencionar). ¿Qué son? Supongamos que te preguntan: «¿Qué es la memoria?». Y dices: «He aquí un ejemplo: Recuerdo qué comí esta mañana». ¿Cómo sabe el otro lo que quieres decir? (Por otra parte, te puedo contar lo que comí esta mañana.)

Una cosa está clara. ¿Qué quiero significar con «observo» cuando digo «Observo el dolor en mí» u «Observo mi propio dolor»? Ahora bien, en cierto sentido claro, puedo «observar mi propio dolor». ¿Cuándo diría, entonces, «Observo mi propio dolor»? Podría decir: «Observo mi propio dolor cuando, digamos, yo mismo me produzco un dolor concreto». O podrías decir: «Me gustaría llevarme la mano al carrillo y quejarme». Y a esto puede llamárselo una observación de mí mismo. ¿Cómo he aprendido «Me gustaría...»? No lo sé, pero lo cierto es que no se me mostró ningún caso. ¿Cuándo diría que alguien observa su dolor? Un caso típico sería cuando alguien toma notas con un cierto propósito.

Habría que hablar sobre la «observación» misma. Supongamos que ves a una persona y dices: «Está observando un escarabajo que se desliza sobre un

papel». ¿Sería eso observar? Esa persona podría decir: «Apenas me di cuenta de él». No vale entonces: «Le siguió con los ojos». Creemos lo que alguien dice (ahora y después) —hasta cierto punto. Por repetir: ¿Cuándo diríamos «Él ha observado»? Eso es vago. «Observar» es parecido a «tener dolor» —pero no lo mismo. ¿Es *repetitivo* decir «observar es una vivencia»?

X: Vivencia tiende a ser una palabra pasiva.

WITTGENSTEIN: Efectivamente. Ella contrasta con *actividad*: «observar» es una actividad. Pero ¿qué es una actividad? En primer lugar, se podría decir: «Es un *movimiento*». Pero no *cualquier* movimiento. Se tiende a decir: «Una acción voluntaria, no como cuando el corazón me da un vuelco, es decir, se mueve». Nos estamos metiendo en un lío; pero si intentamos formularlo, quizá consigamos algo; qué, no está claro.

Supongamos que se menea mi cabeza. Entonces, se trata o de algo voluntario o de algo involuntario. Si de algo voluntario, diríamos que ocurre otra cosa.

X: La voluntad.

WITTGENSTEIN: Así pues, parece que lo importante fuera un movimiento en mi alma; esto es, una vivencia. Y si es una experiencia, nos gustaría decir: «Sucede»; ¿por qué no decir: «quiere en mí»?[4]. (Lichtenberg.) (Observemos que «Me senté y quise algo» no es lenguaje normal; es lenguaje de filósofos.) Y parece que hemos perdido la distinción entre «activo y pasivo, como opuestos». Pero nos hemos equivocado. Tenemos todo tipo de figuras de «actividad mental»; decimos, por ej., que decidimos; pero raramente *decidimos*. También: «Una acción voluntaria es una que se intenta hacer». Pero el 90% de las acciones voluntarias no son unas que se intentan hacer. (En todos los casos buscamos un *algo* para comenzar —lo mismo que en algunas figuras.) Algunos dirán: «Lo que sucede es un sentimiento de inervación». Pero ¿cómo sabes que se trata de un sentimiento de inervación? Habría que investigarlo. La gente que dice eso, en general no ha investigado; y si lo hiciera, no lo encontraría siempre. Así pues, «un sentimiento de inervación» tiene otra fuente. Se tiene el sentimiento de que ha de haber *algo* que represente a la decisión (una sustancia que corresponda al sustantivo). Algunos dicen también: «Hay una *decisión* en mí». Te rascas la cabeza. ¿Es algo voluntario? Sí. ¿Fue una decisión? No. Algunas veces algo tiene relación con algo. Lo que nos confundió fue que aplicamos una figura de experiencia.

Vayamos ahora más lejos: el mejor modo de averiguar qué significa «voluntario» es preguntar: «¿Cuándo has actuado voluntariamente?». La respues-

[4] «It wills in me». («Will» = voluntad. La acción de la voluntad, que en castellano no se puede expresar por «voliciona» o «voluntariea en mí», sino «quiere» o «desea en mí».) *(N. de los T.)*

ta es: Cuando respondo «Sí» a «¿Fue eso voluntario?». La primera cuestión a considerar no es «¿Qué sentimiento tuviste?», sino «¿Hay siquiera un sentimiento?».

Alguien mueve los brazos. ¿Cómo distinguimos en ese caso? Un niño busca comida. Cuando hace eso decimos «Esto es voluntario», si tropieza decimos «involuntario». En esos casos no hacemos ninguna conexión entre un sentimiento y movimientos. Esto no significa que en esas situaciones no ocurra ningún sentimiento. Si viera que mi brazo se levanta y eso me extrañara, diría que eso es involuntario. Que no nos extrañáramos, es importante. Por ej., digo: «Voy a tirar esto» y lo tiro. «Pero no es *sólo* que digas eso y luego tires algo.» No es eso: es, al menos, que no me extrañó tampoco ver que mi brazo se movía. Contraste: «Moví la mano y él la siguió hipnóticamente». No es así. Dices: «Seguramente, cuando se trata de algo *deliberado* se siente completamente diferente». ¿Valdría eso? Me inclinaría a decir: «No lo sé». Formula la cuestión de este modo: Tiro un libro y digo *sinceramente* «Lo tiré». Puede que, viendo que puedo *decir* «Ahí tiene que haber un sentimiento», quiera decir: «Ahí tiene que haber un sentimiento»; y que quiera decirlo apodípticamente.

X: Cuando lo tiro tiene que haber un sentimiento o algo que lo diferencie.

WITTGENSTEIN: ¿«O *algo*»? ¿Sientes que tiene que haber o bien un sentimiento o bien alguna otra experiencia? Supongamos que estás conectado a una máquina eléctrica y se te pregunta cuándo se ha levantado tu pierna voluntaria y cuándo involuntariamente; en ese caso no te extrañarías. ¿Quién ha de decidir si es correcto que digas «voluntariamente»? ¿Qué interés tienes, qué interés hay, en dar una respuesta?

Tomemos un caso primitivo. A veces me ofrecerías un tipo de reacción lingüística, a veces otro. *Ahora* bien, decimos, por ej., «Siento que mi mano está en P». Pero a menudo no lo sentimos. (Supongamos que tuvieras el brazo anestesiado de modo que no pudieras sentir, a diferencia de los casos normales en los que «sientes algo». Eso no es lo que importa: lo único que se deriva de ahí es que si no hubiera algún sentimiento yo no sería capaz de decir dónde está mi mano; no que si fueras capaz de hacerlo «sentirías» dónde está.)

«¿Lo hiciste?» (y «¿puedes hacerlo»?) son juegos de lenguaje diferentes a «Tengo este sentimiento». Cfr. «Imita con la mano derecha lo que hace la mano izquierda». ¿Tienes que tener un sentimiento de lo que hace tu mano izquierda?

X: Pero ahora siento dónde está mi mano derecha.

WITTGENSTEIN: ¿Sientes también dónde están tus pies? Cuando se te pregunta, o cuando prestas atención, piensas dónde está tu mano y puede ser

que a menudo sientas algo. Olvidas que a menudo no la sentiste hasta que no se te preguntó, y a menudo ni siquiera entonces. Tomemos de nuevo «Me esfuerzo a mí mismo» (por ej., en levantar un peso). Hay una expresión natural que va unida al levantamiento: gruñidos, etc. De eso se da uno cuenta. Supongamos que alguien hace un ruido así al abrir el grifo y no hace ninguno al levantar una maleta de 100 libras. Se podrían medir sus músculos a continuación. En ese caso se tienen muchísimos deseos de decir: «Ahí tiene que haber un sentimiento». Y hay efectivamente toda clase de sentimientos. ¿Tiene que haber un sentimiento de esfuerzo? ¿Cómo se ha aprendido «Me estoy esforzando mucho»? Hago un movimiento, el mismo que el otro, y digo lo mismo. Cfr. «Tengo dolores» con «Me estoy esforzando mucho». ¿Cómo aprendemos «Tengo dolores»? Ahí se producen movimientos, etc., en un contexto. Colgamos «Tengo dolores» del clavo de esas circunstancias. Se puede decir que el ejemplo del dolor no es bueno, ya que nos gustaría muchísimo decir que en el esfuerzo tiene que haber *tensión*, pero la única pregunta es: ¿Es el clavo del mismo tipo?

MALCOLM: «Esforzarse mucho» parece más complicado. Nos gustaría saber si el interesado lo ha estado haciendo durante mucho tiempo, digamos, o si lo desea realmente.

WITTGENSTEIN: Puede ser; pero ahora sólo nos interesa el *tipo* de clavo. (No cometamos el fallo de pensar que el *comportamiento* significa el dolor.)

Uno quiere decir: «Pero lo interesante es: él siente que se está esforzando mucho». Pero no sirve de nada decir «Siento que me estoy esforzando mucho», ya que «Me estoy esforzando mucho» iba conectado con una determinada reacción. Cuando uno se esfuerza es cuando dice correctamente «Sé que me estoy esforzando mucho», lo que viene a ser «Me *estoy* esforzando mucho».

Volvamos ahora al caso en que alguien dice «Tengo dolores». Para enseñarle «Tengo dolores» él debe «comportarse como un ser humano». Supongamos que alguien tuviera una pierna rota y una cara radiante. Así se aprende una palabra como «héroe» —«héroe» es una palabra contrapuesta a la mayoría de las otras.

MALCOLM: Eso quiere decir que algunos comportamientos son más importantes que otros; por ej., si se quema a un niño con un cigarrillo, podría ser que se apartara pero con una cara radiante; entonces se examinarían sus músculos faciales, por ejemplo.

WITTGENSTEIN: Examinemos tu ficción. Tienes que dar una explicación a su sonrisa radiante.

MALCOLM: Supongamos que el niño no evita el cigarrillo, sino que le sigue. ¿Qué supuesto nos reconciliaría con la afirmación de que le duele?

WITTGENSTEIN: No lo sé. Has supuesto un comportamiento extraordinario. Tuviste que hacer una suposición extraordinaria. No sabrás dónde detenerte. En algún momento abandonarás el verbo psicológico y dirás «Se le evita» o «Se le sigue» [5], como haces ahora con un cangrejo o con una anémona de mar. Abandonarás también «Se sonríe» o «Se le ve radiante».
MALCOLM: Parece que hay una gran diferencia entre la sonrisa y el evitarlo.
WITTGENSTEIN: ¿Qué diferencia?
MALCOLM: Si se entiende por sonrisa una determinada geografía de la cara, se podría imaginar que fuera diferente.
WITTGENSTEIN: Por supuesto. Sonrío al perro y él menea el rabo (nos parecería preocupante que sonriera). Los criterios son heterogéneos. Pero normalmente no los sentimos así. Ahora queremos decir que si esa asimetría es un «hecho referente a conceptos», es arbitraria. Y lo que nos interesa no es una convención. A primera vista la asimetría en la primera y tercera persona de los verbos parece casi tan arbitraria como un caso en el que la primera persona, «yo escribo», se usara en tercera persona, «él ríe».

A todo eso uno quisiera replicar: «No estoy interesado en un uso, sino en lo que está detrás del uso, en lo que el uso se refleja; es la realidad la que me interesa, no la convención».

Dijimos: «Tengo dolores» sustituye a una expresión primitiva; se aprende un nuevo comportamiento de dolor. Pero «Él tiene dolores» describe. Supongamos que encontráramos un lenguaje en el que se utilizara una palabra diferente en cada caso: «Tengo dolores» y «Tiene dolores». Esto ya no nos interesaría una vez que aprendiéramos la traducción; la existencia de dos palabras así no registraría nada importante —sólo un capricho, diríamos. El hecho es que nuestro interés se dirige, como decimos, a «los fenómenos que producen dolor». Estamos interesados en el pinchazo, la quemadura, etc. y en lo que alivia sus efectos; y en la compasión; y en las consecuencias de que alguien tenga dolores. Esas cosas van juntas.

Supongamos que conquistamos una raza y que creemos que sus miembros no sienten nada. Puede ser que queramos que trabajen para nosotros. De modo que hemos de enseñarles verbos psicológicos, aunque no tengan alma; se les trata como a nosotros, que sí la tenemos. De hecho, curiosamente, su lenguaje corresponde al nuestro.
MALCOLM: ¿Qué sucede entonces con el supuesto de que no tienen alma?
WITTGENSTEIN: Nada. Los filósofos enseñan que esa gente no tiene alma; que no sienten nada.

[5] Impersonales («It avoids it», «It follows it») usados en el sentido que acaba de decir (Lichtenberg). *(N. de los T.)*

Haya o no asimetría, mi creencia de que al otro le duele algo depende de «¿Se parece su conducta a la mía?». (Una pista.)

Acabo de decir que el que las palabras se usen de modo diferente podría no interesarnos. Supongamos una tribu cuyos miembros usan las palabras de modo diferente; tienen dos palabras donde nosotros tenemos una. ¿Son sus conceptos los mismos que los nuestros? A uno le gustaría decir en ese caso: Lo que cuenta son los fenómenos. Esto es un error, si lo que queremos decir con ello es que cualquiera que sea el lenguaje no cambia nada. Algunos cambios de lenguaje podrían ser importantes. ¿Quién dice de qué modo hemos de agrupar los fenómenos? ¿Está claro qué fenómenos hemos de reunir para lograr nuestros propósitos? Podemos distinguir, por ejemplo, quejarse con dolor y quejarse sin dolor. ¿Es éste el único modo de descripción? Supongamos que describimos esta habitación. S. se fija en los libros. ¿Ha de hacerlo? Tendemos a agrupar los objetos por su uso, no por su tamaño. Podríamos trazar los límites de otro modo. Consideremos la tribu. En este caso hemos definido nuestro interés: conseguir que trabajen. He admitido que sólo tengo interés en esto. Pero ¿cómo describir este comportamiento? Algunos se arañan a sí mismos. Yo no presto atención. Otros gritan; ¿por qué prestarles atención? Puede ser que venga alguien y diga: «K. está alegre»; pregunto qué está haciendo: «Sonriendo». Al día siguiente se dice otra vez: «K. está alegre». ¿Qué está haciendo?: «No sonríe». ¿Cómo conseguir reunir esos dos fragmentos de comportamiento dentro del apartado «alegre»?

Tomemos, por ejemplo, la depresión. Me interesa la de los esclavos. Es importante que un esclavo pueda decir «Estoy deprimido»: no trabajará bien. Le enseño a darme una señal de la que pueda predecir su comportamiento. Observo su comportamiento y predigo. Entonces puedo enseñarle a que me haga señales, a partir de las cuales yo pueda predecir —pero esto lo hace *sin observarse a sí mismo*. En mis observaciones de *él* me doy cuenta de cosas como «Enseña los dientes» o «Agita los brazos» o «Su cara se pone roja». Para un objetivo concreto agrupo comportamientos que a primera vista difieren y distingo comportamientos que a primera vista parecen iguales —uno se dirige por lo que sigue; por ej., enseña los dientes por ira, por amistad, para lavarlos.

Supongamos ahora que uso, digamos, «Me comporto con ira» con referencia a mí mismo. Contrastemos esto con «Estoy iracundo». Me «comporto con ira» (en su uso típico) es como «Toco la guitarra». Ahora bien, cuando digo en sentido psicológico «Estoy x», *no* lo hago porque me haya observado a mí mismo. Eso funciona como una señal de ira: «Estoy enfadado» es ello mismo una señal de enfado. (Hay que simplificar esto; pero es importante, por el momento, proceder así.)

Consideremos la teoría de James-Lange sobre las emociones; por ejemplo, sobre la depresión; la teoría dice que esos estados del alma son sentimientos no localizados y «difusos». (Se dice también: «Está triste porque llora». Y eso está bien, aunque *no* tomado como «Parte de su tristeza es el sentimiento de que llora» —está bien tomado como «parte de su tristeza es que llora».) Hay gentes a quienes les gusta convertir la depresión, alegría, esperanza, en «sensaciones»: como paradigma funciona la sensación atómica; les domina el modelo del color de la física. La esperanza, por ej., sería así «una suma de sentimientos».

Esto es curioso. ¿Tengo sentimientos de depresión en partes de mi cuerpo cuando estoy deprimido? Mi concepto de «sentimiento corporal» y mi concepto de «pena» son completamente diferentes. ¿Dónde se siente pena? Se dice: en el alma. (No quiero decir: si no tuviera dolor de muelas no tendría pena.) La «pena» no reside en el cuerpo; no está localizada; no tiene sentido preguntar «¿Dónde?».

Comparemos las expresiones «Tengo dolores» con «Estoy deprimido». Llamémoslas señales. (i) ¿Cómo las ha aprendido, esto es, bajo qué circunstancias has de usarlas para que se pueda decir que las ha aprendido correctamente? Consideremos un miembro de la tribu. ¿Cuándo quiero que diga «dolor»? ¿Cuándo «deprimido»? Quiero que diga «Tengo dolores» y «Estoy deprimido» en diferentes circunstancias. Se podría decir, quizá, que la razón de que alguien entienda «Estoy deprimido» es que tiene un sentimiento de inclinación en el cuello. Puede ser. Podríamos preguntárselo. Pero así no es como usa esas expresiones. Normalmente la víctima reacciona llevándose la mano a donde se ha quemado. Pero si no tiene dolor donde se ha herido, de ello no se sigue que haya una explicación de por qué lo tiene en otra parte que en donde se hirió. «Tiene un dolor en la rodilla izquierda» no implica «Él ve ahí su dolor»; lo que hace es *llevarse la mano* al sitio. Eso es el lugar «donde está». Más tarde se sigue una reacción lingüística. ¿Señala al dolor en la rodilla porque sabe que está en la rodilla? Su gesto primitivo puede traducirse a un gesto lingüístico. Aprende la localización del dolor señalando una parte. Pero no aprende de ese modo «Estoy deprimido».

¿Por qué ha de decir James que la depresión está por todo el cuerpo? ¿Cómo compararíamos lo que hemos dicho con el lenguaje de James? No hemos hecho ninguna conexión con sentimientos corporales. El juego de lenguaje es diferente. Ni siquiera diríamos: «El dolor está localizado; la depresión no». *No se trata* de que esto se aplique a la depresión. James creyó que tenía que hacer esa comparación; pensó que tenía que tomar dolor y depresión como dos experiencias. Pero los conceptos no necesitan ser comparables. (Es tan misterioso como se creía.) Pero él hizo que apareciera claro

que «Tengo dolor» y «Estoy deprimido» no son comparables en absoluto. Supongamos que alguien da una señal de dolor; y que yo me fijo en una parte de su cuerpo. Da una señal de depresión y lo que yo hago es diferente (y no va unido a signos corporales, esto es, a signos corporales que se pudieran oponer a otros signos corporales). (¡Tira! Se hace *eso* sin observarse a sí mismo.) Si da signos confío en ellos. Puede ser que tengan usos incomparables. Supongamos que se dice: En todos esos casos hay una cosa en común: una experiencia. Pero para mí, en este juego, no hay nada en común —tienen una significación muy diferente.

GEACH: ¿Es una mera «cuestión de lenguaje» cómo usamos las palabras de localización?

WITTGENSTEIN: Eso va descaminado. No digo: «Le quiero con toda mi cabeza».

No se sigue que donde los sentí por primera vez sea *ahora* la razón por la que digo, por ej., que ciertos tonos son altos. Que sienta, quizá, tonos altos en mi cabeza y tonos bajos en mi pecho no tiene por qué ser la *razón* de mi uso de «alto» o de «bajo»; puede que sea la *causa*. Y no necesito decir que «alto» y «bajo» son palabras apropiadas. También se dice que las notas bajas son oscuras. Si se dice eso es quizá porque se asocia «oscuro» con «profundo», con «bajo». De nuevo puede que ésta sea la causa.

Supongamos que una tribu dice que el amor está en el lado derecho del pecho, y otra tribu dice que está en el lado izquierdo del pecho. Pero ¿no rechazaríamos «El amor está en la nariz»? Los conceptos psicológicos no son comparables en el sentido en que James hace que lo sean. Se comprende esto observando un juego de señales. Volvamos a las cuatro señales. ¿A qué se refieren? Sólo hemos hablado de su conducta. «Referirse a» esa conducta es una idea extraña.

Pero supongamos que alguien quisiera introducir la figura siguiente: A lo que quieren *referirse* es en realidad a algo más: a ciertos fenómenos *en ellos*; ellos describen realmente algo. ¿Qué? No su conducta —no la han investigado. Se trata de algo diferente: de una nueva palabra. No se supone que el esclavo observe algo dentro de sí. Y este supuesto hace que las cuatro señales sean semejantes.

Ahora viene lo que quiero decir y no puedo.

MALCOLM: ¿Por qué sugiere el esclavo que existe algo dentro de él?

WITTGENSTEIN: Lo que quiero preguntar es: ¿Qué figuras he de hacerme para que pueda sacar conclusiones con relación a él? Originalmente no hablamos de fenómenos «en él». Ahora introducimos ese nuevo elemento. Quiero hablar sobre *la influencia igualatoria de esta figura*. En principio no parecía haber comparación entre ellos, esto es, no haber comparación entre

las cuatro señales, esto es, entre las señales que hace cuando (i) tira, (ii) está deprimido, (iii) le duele algo, (iv) dice «plátano».

MALCOLM: Esta nueva figura tiende a ocultar la especificidad de cada grupo de señales.

WITTGENSTEIN: Esto es lo quise decir con «influencia igualatoria».

Supongamos, para simplificar, que limitamos las señales a las expresiones faciales. Entonces, los signos de fruncir el entrecejo son comparables, aunque diversos entre sí. También se comparan los signos de fruncir el entrecejo con los signos de la sonrisa. Ahora consideremos la intención de tirar una piedra. Quiero decir que esas señales desempeñan papeles totalmente incomparables. Consideremos: él tiene la intención de algo. ¿Qué sucede cuándo él tiene la intención de algo? Pero ¿quién ha dicho que suceda algo? La semejanza entre los verbos psicológicos y otros nos confunde; comparemos «Él tuvo la intención X» con «Él planeó X».

A esto puede que se diga: «Has prescindido de todos los procesos internos, así que no te extrañes de que no los encuentres cuando los busques». Esto puede formularse así: «Has prescindido de la posibilidad de mentir; seguramente ellos pueden hacer una cosa (decir eso) y sentir otra». Bien, ¿qué sería mentir en la descripción de una tribu sin alma? Se podría decir que a veces ellos dan señales de dolor sin ninguno de los antecedentes y consecuentes apropiados.

Ahora bien, ¿sucede algo cuando X tiene dolor de muelas? Cuando X tiene dolor de muelas lo que sucede es que X tiene dolor de muelas. Pero decir «Creo que él tiene dolor de muelas» es decir algo completamente diferente de «Creo que él tiene un diente malo» o «Creo que él tiene una úlcera de estómago».

Broad dijo una vez: «Quizá no suceda nada en su mente cuando dice que tiene dolor de muelas; pero, ciertamente, cuando me compadezco de él creo que algo sucede». Esto malentiende o desvirtúa los usos completamente diferentes de «creer». La compasión es precisamente una buena parte de «creer en su dolor de muelas». (También: cuando no se está seguro de que el otro tiene dolor de muelas, el que uno se compadezca de él —y nada más— no es razón para creer que lo tiene.)

Supongamos ahora que cambiamos nuestra actitud hacia la tribu de modo que tenemos los mismos sentimientos con respecto a sus miembros que los que tenemos con respecto a nosotros. Lo que ha de cambiar es nuestra figura de ellos. Podríamos dibujar, quizá, su muerte de modo diferente. Antes, cuando uno de *nosotros* moría, pintábamos quizá un espíritu azulado exhalando de su cabeza, pero a los miembros de la tribu les pintábamos yaciendo horizontales simplemente, sin nada que saliera de sus cabezas. Puede

que ahora les asignemos también un espíritu. El problema es: ¿Cómo podemos —cualquiera de nosotros— hacer uso de las nuevas técnicas, de modo que ello implique que los miembros de la tribu tienen alma? (Comparemos una actitud así respecto a los animales.)

MALCOLM: Puede ser que no nos los quitemos simplemente de en medio cuando se vuelvan improductivos. Pero aunque cambie la *actitud*, nuestro lenguaje no cambia; puede ser, desde luego, que usemos «ellos sentan» o alguna otra palabra un poco parecida a «sienten».

WITTGENSTEIN: Entre los conceptos psicológicos hay diferencias categoriales. Supongamos que señalo puntos en la pared. Podemos distinguir casos en los que aparecen bucles más o menos grandes, de casos en los que los puntos forman bucles y líneas rectas, o un bucle pequeño seguido de una línea recta y así sucesivamente. Mientras nos atengamos al comportamiento de los puntos no podemos utilizar toda la riqueza de posibilidades de clasificación. Los modos en que nos interesa el comportamiento de la gente son incomparables. Hablar de fenómenos en el alma puede significar pasar por alto la incomparabilidad de fenómenos diferentes; recordemos «la influencia igualatoria de esas figuras». Se tiene la idea de que los fenómenos anímicos son semejantes en cuanto que constituyen un conjunto de figuras diferentes que podríamos dibujar y entre las que podríamos elegir como elegimos entre figuras parejas.

Consideremos la esperanza, alegría, voliciones, etc. Puede ser que, en cuanto digamos que todas ellas son experiencias, las tratemos como otras tantas sustancias —oro, plomo, agua— que pueden compararse con respecto a su peso específico, etc. Las diferencias son más bien así: Imaginemos que clasificamos actividades por movimientos —tendero, escritor, carnicero, etc.

Preguntaríamos qué movimiento hace tal persona; también qué hace a continuación. Un modo limitado, como ése, de clasificar actividades no sería bueno: pasaría por alto todos los detalles (los que no requieren movimiento) que diferencian las profesiones. La diferencia entre los conceptos psicológicos no es como las diferencias entre las descripciones detalladas de los movimientos de las profesiones. A menudo, compararlos es como pasar por alto una dimensión, como describir cualquier cosa, digamos, ofreciendo una sección transversal suya. Supongamos que se intentan eliminar del discurso propio todas las referencias a algo que suceda en uno mismo. Hay gente que dirá: «Pero yo sé que algo sucede en mí mismo». ¿Qué es lo que sabe esa gente? ¿Qué, si los miembros de una tribu comienzan espontáneamente a decir «algo sucede en nosotros», aunque sólo se les haya enseñado el lenguaje comportamental? ¿Hemos de decir que tiene que tratarse efectiva-

mente de algo? Si un niño llamara «oscuros» espontáneamente a los tonos bajos ¿hemos de decir que han de *ser* oscuros?

¿Hemos de decir que los miembros de esa tribu advierten una semejanza entre dos series de circunstancias, esto es, entre «comportamiento» y, digamos, «dolor»?

KREISEL: Sólo si siguen dando detalles de la naturaleza de esa semejanza.

WITTGENSTEIN: Advertir una semejanza no es nada de eso. Una *asociación* así puede deberse a una semejanza, pero *no* es *advertir una semejanza*. Köhler dijo que la verdad de que «las gaviotas de mar tienen el aspecto de llamarse Emma» prueba que hay una semejanza fundamental entre diferentes experiencias sensoriales. Eso es falso. La dejadez que manifiestan en común ciertas gaviotas de mar y ciertas personas al lado del mar, puede ser la causa de esta observación. Pero no hay semejanza entre el «aspecto» y el «sonido». No hay semejanza entre la música de Beethoven y su nombre. Puede sentirse «que la música va bien con el nombre», pero no existe entre ellas similaridad alguna.

Los esclavos tienen señales. Utilizan una señal que nosotros no utilizamos para ellos. ¿Prueba eso que algo sucede dentro de ellos? Si los fenómenos psicológicos, en tanto que opuestos al comportamiento, son aquellas cosas con respecto a las cuales sacamos conclusiones a partir del comportamiento, ¿es justificable decir que existen los fenómenos psicológicos? No; podíamos decir: «Entonces, ellos están utilizando ahora una determinada figura». Nada de lo que digan, se les haya enseñado o no, implica que algo suceda. Por tanto, ello no implica que hayamos de decir que sucede algo «plenamente específico».

*

He estado intentando cambiar el punto de vista. Todo es de esta forma: «Míralo de esta manera»; «Compáralo con esto y no con aquello». La cuestión «¿Qué es pensar»? se desvanece cuando dejamos de comparar los fenómenos concernientes a cada caso con fenómenos que suceden dentro de cosas y ocultos para nosotros. Hay una cuestión más fácil de tratar: «¿Podemos pensar sin lenguaje?».

James cuenta de un sordomudo que recorrió mucho mundo y largo tiempo después aprendió a hablar. Entonces, dijo que previamente se había formulado la pregunta: ¿Cuál es el origen del mundo? James confía en él y dice: Podemos pensar sin palabras. Ahora bien, ¿no *es* esto un completo malentendido? Yo diría que esto se describe correctamente así: «Le pareció más tarde que a los 9 años se había formulado esa pregunta». Y esto dice sólo lo que dice; no se trata de un *ejemplo* de pensar sin hablar.

¿En qué casos decimos que alguien pensó sin hablar?

GEACH: Si un sordomudo jugara al ajedrez diríamos, ciertamente, que pensaba.

WITTGENSTEIN: Nada de «ciertamente».

Consideremos: Si una cosa se comportara «mecánicamente» —si se comportara a trompicones y continuara comportándose así cuando la situación cambiara, no se diría que piensa. Tomadas individualmente, las cosas que nos empujan a hablar de actividad mental pueden parecer insignificantes. Cuando, por ej., a alguien se le quita el plato y deja de usar la cuchara. La continuidad y el paro son importantes, pero aislados pueden parecer extraños. Cuando yo era niño me dijeron que nunca se podía dejar de pensar. Sí, pero intenta, aunque nada más sea, silbar una melodía o cantar con palabras sin sentido; verás cómo entonces no piensas.

Descartes dijo «Pienso, luego existo»: si eso se basa en un enunciado empírico seríamos discontinuos.

¿Acompaña el pensamiento a la acción? Esa idea del acompañamiento proporciona una figura, pero puede utilizarse o no. «El pensar acompaña a sus acciones» está mejor formulado que «Él actúa inteligentemente». Cfr.: en algunos lenguajes se dice «Azulea»; eso podría suceder en todos. En este caso es posible que quisiéramos decir «Ahí tiene que haber una actividad»: este deseo sería fuerte si para la observación de los cambios de color (en el sentido de «Se está volviendo azul») hubiera que introducir primero verbos como «azulea». Los filósofos sostendrían que existe una actividad también en el caso de un color estable. (Hablar de la tribu sin alma es un modo de liberarse de la figura, de la figura del «acompañamiento».)

No se encabezaría una lista de «actividades» con «pensar»; ni una lista de acompañamientos con «hablar y pensar», sino con «cantar y tocar el piano». Por ej., no se diría siquiera «en el canto la producción de tonos va acompañada de la producción de palabras»; mucho menos «la producción de la entonación al hablar va acompañada de la producción de palabras al hablar». Podríamos decir, en relación al habla: «Se hacen ruidos acompañados de pensamientos». Pero como no lo hacemos, hablar de un «acompañamiento» sugiere una comparación como las que se han hecho. La palabra «acompañamiento» sugiere una comparación de las que se han hecho. La palabra «acompañamiento» no es tan errónea como engañosa. Cuando alguien actúa inteligentemente es posible que digamos: «Es casi como si se hablara a sí mismo». Comparemos ahora el caso de alguien que actúa inteligentemente sin hablar y el de alguien que actúa inteligentemente sin ser capaz de hablar. Cuando alguien toma medidas razonablemente y después dice, por ej., «Creí que no iba a caber aquí», diríamos que piensa. Si alguien hace lo mis-

mo sonámbulo, no seremos capaces de responder a la pregunta «¿Piensa?». Podríamos decir que no lo sabemos; pero no al modo en que no sabemos qué comió, o qué sucedió en su cerebro; no sólo no lo sabemos, sino que no podemos saberlo. Esto sugiere un paralelismo con otros casos no deseados; por ej., con casos en los que todas las pruebas *señalan* en una dirección (no como en este caso) y en los que todas las pruebas son *conocidas*. En este caso podríamos considerar que «¡Cállate!» sería una respuesta apropiada. Y ¿qué elegir entre «No lo sabemos» y «¡Cállate!»? «No lo sabemos» deja abierta una puerta a la esperanza; se podría encontrar, quizá, un medio de decisión; cfr. alguien cuenta un sueño y uno se pregunta: «¿Sucedió algo antes de que se despertara o es sólo un "recuerdo" lo que cuenta?». En casos similares hay cosas que pueden hacerse para comprobarlos, por ejemplo, rociarle con agua en la frente, que se despierte y que describa cómo fue bautizado; pero si sólo se cuenta con su informe, «Soñé que vivía en salones de mármol», sólo se cuenta con su informe y «no se sabe» si realmente soñó que vivía ahí.

Confrontemos también el caso en las matemáticas. En ellas existen cuestiones para las que hay métodos apropiados de respuesta, no aplicados todavía a esas cuestiones; y existen cuestiones para las que no hay método de solución *ahora*, pero podría ser que se descubriera alguno.

Supongamos que se cambia el ajedrez de modo que en lugar del rey y de la reina se jugara con dos cónsules. ¿Cuáles son las reglas del nuevo juego? ¿Qué hay que hacer para ganar? Todavía no se han fijado las respuestas. Pero alguien podría decir: «Sé cómo se procedería». Puede que hubiera hecho un «descubrimiento psicológico» en el sentido de que su propuesta nos gustara. Responderíamos: «Sí, ése es el modo de ampliarlo, el modo de ampliar el juego» (o el concepto).

Cuando decimos del sonámbulo «No sé si piensa», aparte de que se trate de encontrar un criterio o no, no existe nada para elegir entre «No sabemos» y «¡Cállate!». Desde luego, se puede decir: «¡Tiene que pensar o no: una de las dos cosas!», remitiéndose a la ley de tercio excluso. A esto puede verse uno tentado a replicar: «Di que piensa o di que no piensa». Pero eso no viene al caso. Tomemos, por ejemplo, un caso exactamente igual que el pensar normal excepto que en él el interesado dé la impresión de estar en una especie de trance. No se sabe ya qué decir realmente, aunque *no* en el sentido de que se quiera decir «Bueno, di una cosa u otra»; porque en el caso en el que quieres decir (con razón) «Bueno, di una cosa u otra» sugieres que se conocen todos los hechos relevantes para una decisión y (quizá) que «están bastante equilibrados». Lo único que sé es que ninguno de nosotros sabe qué decir.

Puede que se diga ahora que he estado describiendo el uso de la palabra «pensar». Pero esto puede llevar a confusiones. Supongamos que hubiera un

lenguaje en el que para los diversos casos de pensar (P) hubiera palabras *diferentes*: digamos, por ej., (i) para «pensar silenciosamente», (ii) para «hablar hacia afuera», (iii) para «medir inteligentemente». En ese lenguaje alguien podría describir los usos de esas palabras especiales, esto es, de (i), (ii), (iii). Si estuviéramos interesados en el concepto (P) ¿nos interesaría sólo «pensar» en nuestro idioma? ¿Se interesarían por los mismos problemas un filósofo (P) de nuestra lengua y un filósofo (i), (ii), (iii)? ¿Tiene la gente (P) y la gente (i), (ii), (iii) los mismos conceptos? ¿Es interesante el hecho de que (P) implique (i), (ii), (iii)? Ciertamente, no se plantearía la cuestión de si «hablar hacia afuera» (ii) es lo mismo que pensar silenciosamente; igual que no preguntaríamos: «¿Es Malcolm un mono?». *Hemos* señalado las diferencias que tenemos aquí en mientes; así, no se trata de preguntar «¿son idénticos?». Ellos no podrían preguntar: «¿Hablar es pensar silenciosamente?». Pero sí, quizá: «¿Hay una *diferencia esencial* entre pensar silenciosamente y hablar?». o «¿No hay *diferencia esencial*?». Quizá en este lenguaje los filósofos digan: «Tienes que decir: No hay diferencia esencial».

«Le pasó un pensamiento como un relámpago por la cabeza.» No estamos de acuerdo en que un pensamiento esté «*completo*» antes de expresarlo. Pero alguien dice: «Iba a decir P cuando fui interrumpido»; lo que sugiere que lo que iba a decir estaba ya preformado. Pero *¿cómo* lo estaba? Y cómo *lo tradujo* desde su estado preformado. (Confrontemos observaciones anteriores sobre la traducción.)

La misma reacción podría ocurrir en la tribu sin alma: «Recuerdo que tuve la intención de hacer X». (Pero «recuerdo» *no* se usa aquí como en «Recuerdo la visita de tía Mary». Ahora bien, si tenemos un pensamiento podemos anotarlo, y anotarlo completo o en esquema. Supongamos que siempre lo anotamos. Entonces tiene que haber una traducción de la nota esquemática a la proposición completa. Pero supongamos que se usara un lenguaje raro; por ej., que yo escribiera «Z» (no «M») para «Malcolm»; podría ser que no supiéramos qué decir; mientras más esquemática, o más rara sea la descripción que alguien pone por escrito, tanto menos nos inclinamos a aceptarla como un registro de sus pensamientos (recordemos que no hay ninguna prueba, excepto lo que él *dice*.)

¿Tiene la misma relación un «relámpago de pensamiento» con «pensar mientras se habla», que la que tiene un reloj con el escape roto con un reloj normal? Que pensar sea una *actividad* plantea problemas. ¿Cómo decidirlo? ¿Se dicen las mismas palabras muy rápidamente? La mayoría de la gente no lo hace. Si alguien dijera: «Me di cuenta, como en un flash, de cómo continuar esta serie», le podríamos preguntar qué sucedió. Pero sea lo que sea lo que suceda, parece una prueba exigua para «Ahora lo sé», la sentimos

inconcluyente: comprobamos si lo sabe comprobando si sabe continuar. Puede ser que no sea capaz de decir que algo ha sucedido. Cfr. alguien dice «Banco». Lo tomas en el sentido de un banco de moneda. Pero ¿qué es tomarlo en el sentido de un banco de moneda? Puede plantearse la cuestión de qué sucede, por supuesto, pero no tiene nada que ver con «¿Qué es significar?».

«Pensar como en un relámpago.» La respuesta a «¿qué sucedió?» no es concluyente en relación a «lo he captado» (¿se trata de una conexión empírica?). En un lenguaje con usos distintos es posible que hubiera una cuestión así: «¿Pensar como en un relámpago es lo mismo que pensar mientras se habla?». Puede que te tiente decir: «Es lo mismo, sólo que más rápido». Pero esto no dice nada. Sólo una cosa: el uso de «rápido» es extraño; no dice más que lo que dice «vomitar es comer al revés».

Comparemos estos dos casos: En uno decimos «Ellos tienen los mismos conceptos —las diferencias son sólo lingüísticas»; en otro, «Ellos tienen diferentes conceptos». El otro pueblo podría aprender nuestra lengua y decir «En tal idioma llaman (P) a (i), (ii) y (iii) juntos», o decir: «Nosotros tenemos un modo diferente de hablar. Un modo totalmente innecesario».

*

Las cuestiones filosóficas son torturas (Hertz).

Un método útil es observar paralelas y ver dónde se desvanecen. Un modo de hacer esto es crear una ficción.

La teoría de James-Lange: no es una hipótesis científica. Está planteada de un modo extraño: «¿Qué otra cosa puede ser?». Es el modo filosófico de proponer una teoría, esto es, su forma no es «Tú (yo quizá no) tienes esto a veces», etc.

Una emoción: ¿dónde habita? ¿En las piernas? ¿En el estómago? «No. ¿En el alma?» No. Esto no resuelve nada. «Así que debe tratarse de un sentimiento difuso.» Pero tú quieres decir: ¿Vamos a *descubrir* ahora que la depresión es un sentimiento? Comparemos: Hay matemáticos que han dicho que las matemáticas son un juego. Otros que no. Ambos sabían lo que hacían. Pero unos decían: «Todo en ellas consiste en hacer signos». Los otros: «Tiene que haber más en ellas, de otro modo tratarían de cosas sin importancia, sin vida; esto es, de signos solamente». Parece que estamos sujetos a dos absurdos. Es enormemente difícil pensar en una alternativa completamente diferente.

*

Comparemos también: James sobre el «sí mismo del sí mismo». Hay una falta de claridad en su uso de «sí mismo» («yo»). ¿Para qué sirve esa palabra, *si sirve de algo*? Esto es lo que James no tenía claro.

*

Enero de 1947

Comencemos por la rareza de los conceptos psicológicos en contraposición a la de los fenómenos psicológicos. Una fenómeno psicológico raro podría ser: él piensa correctamente durante seis minutos, y después de modo autocontradictorio durante tres minutos, y después otra vez correctamente.

La rareza de los conceptos no es de ese tipo. Consideremos lo que hace el psicólogo. Comprueba la memoria, investiga la naturaleza de la memoria. ¿Qué observa entonces? Supongamos que dice: «Estoy observando la memoria», y otro le replica: «No, lo que observas son reacciones: qué dice la gente, qué escribe en el papel, qué aspecto presenta, etc.». ¿Quién tiene razón? Ambos la tienen; ambos se manifiestan correctamente. Pero nosotros decimos que la memoria es algo diferente de una reacción externa. Sin embargo, es correcto decir que el psicólogo observa la memoria; y ninguna otra cosa que haga del mismo tipo representa «observar la memoria» en contraposición a «observar reacciones».

Decir que la memoria es diferente de una reacción, al modo descrito, es decir que es diferente «en un sentido diferente» de tal reacción.

Volvamos a la «asimetría» entre «yo pienso» y «él piensa» (y «yo pensé»). (Cualquier verbo psicológico vale aquí.) Esta asimetría nos llama la atención por su rareza. Supongamos que utilizo el nombre «Smith» para Smith el miércoles, para James el martes y para Robinson a las 4.23 los sábados. Dices que éste es un uso extraño, pero lo dominas. Y éste es uno de los típicos ejemplos que calificarías de uso extraño. Compáralo con la rareza de «Tengo dolores», etc. La rareza del uso excéntrico de un nombre aparece inmediatamente, pero los verbos psicológicos no parecen raros, no hasta que no se señala su rareza. Pero lo dicho sobre su uso era correcto, esto es, yo tenía razón y no exageraba, es decir, no fui más allá de lo que puede verse que es verdad. Esto le lleva a uno a preguntar: ¿Se las podría arreglar uno con los verbos psicológicos sin esos dos tipos de uso? Algo que uno quiere decir es que aparentemente el concepto ha sido «tratado sintéticamente», como si se tratara de un hecho contingente que se use como se ha dicho. Puede decirse que no se ha dado justificación alguna de la asimetría; que no se ha mostra-

do que se sigue del significado de pensar, esto es, que no es una cuestión contingente. Se dice: si entiendes el significado de pensar verás que la asimetría se sigue de él *apodípticamente*. Es como si tuvieras un principio fundamental que te permite inferir de él la asimetría. Tomemos el ejemplo cotidiano de la pipa de tabaco. Se puede decir: «¡Qué cosa! Redonda y ancha por una parte y no por la otra». Cuando se indica la razón de por qué es así te inclinas a decir: «No es extraño; éste es un modo de conseguir ese propósito». Este es un ejemplo de justificación por referencia al propósito. Ahora bien, a uno le gustaría decir que el significado de pensar justifica el uso de «pensar»: mientras que parece que yo digo que el uso peculiar *es* el significado.

Preguntémosnos qué es lo interesante respecto al pensar. Supongamos que alguien dice: La palabra «pensar» tiene un significado y yo puedo decírtelo, está dentro de mí. ¿Qué interés tiene decir esto? Comparémoslo con el caso en que él dice: «La palabra X va acompañada dentro de mí de un sabor ácido». Esto tendría interés psicológico; podría encontrarse algún tipo de ley psicológica. Un problema aquí es que no puedo aducir un método para averiguar el significado de «pensar». ¿*Qué* es lo que observo? Si, en este caso, sé lo que he de observar, conozco ya su naturaleza. Contrastemos esto con: Observo la naturaleza de sus ojos; en este caso puedo saber *qué observar sin conocer ya su naturaleza*. (Nuestra pregunta no era «¿Cómo piensa él?», etc.)

Ahora bien, supongamos que usamos palabras simples de comportamiento para ambas, para la primera y tercera persona de los verbos; por ej., «yo grito» y «él grita». ¿Tendríamos un concepto diferente del que tenemos ahora? Supongamos, además, que usamos el comportamiento mismo para la primera persona; por ej., que usáramos «él grita» para la tercera persona y que el uso en primera persona *fuera* efectivamente un grito. ¿Tendríamos un concepto diferente? Y ¿cómo conseguiríamos el pasado, el uso que ahora se expresa mediante «tuve dolores»? (¿«Gritar» es el primer sentido?)

Quizá tenemos una visión demasiado limitada de los verbos. ¿Por qué no decir «mesea» y «meseó»? (Cfr. «azulea» tal como se usa en alemán.)

Considérese la naturaleza de algo, del pensar o del dolor por ejemplo; es una buena idea preguntar: ¿Puede cambiar esta naturaleza con el tiempo? (por ej., ¿puede cambiar la naturaleza de la emoción con el tiempo? ¿Es una hipótesis la teoría de James-Lange?). Si se pregunta por la naturaleza de esta silla, se admite la posibilidad de que cambie con el tiempo. Si se pregunta por la naturaleza del hidrógeno ya no está tan claro. Hay gente que ha tenido la tentación de decir aquí que cuenta con un modo experimental de saber que no cambia (reconociendo que las pequeñas diferencias en los resultados «no cuentan»). En este caso se dice que si se obtuviera un peso

específico diferente se tendría una idea de por qué, o se tendría una idea de cómo investigar para saber por qué. Por otra parte, puede ser que se considere que un peso específico determinado forma parte de la definición del hidrógeno y que se excluya así la posibilidad de que pueda cambiar. Tomemos una proposición sobre la naturaleza del pensar: «Nadie puede pensar X pensamientos sin ponerlos por escrito» o «Los sueños son satisfacciones de deseos». En cierto modo estas proposiciones contienen tiempo. Son cuasi-temporales en tanto que generalizan un cierto número de proposiciones temporales y podrían ser refutadas mediante una proposición verdadera sobre un acontecimiento en un tiempo determinado (dependiendo de la técnica para impedir esta falsificación). Pero, por supuesto, esas proposiciones cuasi-temporales presuponen los usos específicos que hacemos de proposiciones relativas al pensar; la técnica de uso no es idéntica a ellas ni inferible de ellas. Estamos interesados en proposiciones completamente intemporales. ¿Nuestra asimetría de uso «expresa un hecho», entonces? ¿Se justifica por la naturaleza del pensar? Y ¿es «importante»?

Comparémoslo de nuevo con el uso excéntrico de un nombre. Por supuesto, puede haber gente que no lo considere excéntrico; quizá piense que sería injusto tener un único nombre para cada uno. En ese caso se podría describir el interés del asunto y se consideraría natural aduciendo hechos relativos a usos sociales y creencias populares. Pero supongamos que tuviéramos tres palabras diferentes para «tengo dolores», «tuve dolores», «tuvo dolores». A esto se quiere replicar: «Él tiene lo que yo tengo», «Yo tuve lo que tengo ahora». O supongamos dos palabras, una para la primera persona, otra para la tercera persona. A muchos filósofos esto les gustaría. Supongamos, por ejemplo, que a alguien le «alucinaran» las palabras hasta el punto de decir y pensar que realmente todo lo que sucede es que el otro, como decimos, mueve su cuerpo. O supongamos que dice: «No sabemos si él tiene la misma experiencia que nosotros». Sin embargo le decimos que vaya al dentista. Así pues, aunque «no importa» que pensemos que él tiene la misma experiencia, no obstante sí importa otra cosa: que tenga la misma experiencia, no obstante sí importa otra cosa: que se lleve las manos a la mejilla. Así que démoslo otro nombre.

Esto pone de relieve la idea del cambio de uso. Parece que hay dos modos de cambiar el uso: hay un modo trivial, por ej., llamar a una silla una figura; y un modo grande. En algunos casos se diría que las palabras son diferentes, pero el concepto el mismo. Nos vemos tentados a decir que algunos conceptos no pueden cambiarse. Quizá sostengamos eso diciendo, por ej., que los objetos materiales están *dados en* la naturaleza. Sostenemos eso diciendo: «Estamos rodeados de objetos materiales». Pero esto no servirá; se

trata de algo experimental. Veo objetos materiales en contraposición, digamos, a ver un cielo sin nubes, o a ver una imagen accidental. El concepto no está dado. Señalar es señalar. Así no se obtiene el uso.

Supongamos que hubiera gente que tuviera lo que llamamos un «concepto compuesto». Supongamos que tiene lo que llamaríamos un «rojo-cuadrado». ¿De qué modo es «compuesto»; en qué sentido «rojo» es diferente de «cuadrado»? Puede que digas: «Esas gentes tienen que advertir la semejanza; ¿pueden advertir la semejanza?». Pero ¿qué es advertir la semejanza? ¿No pudiera ser que advertir la semejanza fuera (entre otras cosas) usarla de un modo determinado? Si traen el objeto, es que han percibido la semejanza (éste es sólo un uso).

Es obvio que algunos tienen conceptos que otros no tienen. Algunos tienen el concepto de «período de vibración». Supongamos, entonces, que un niño no tuviera «aceleración». A uno le gustaría decir: «Pero ha de tener "movimiento"».

La mayoría de nosotros diría que no «podemos arreglárnoslas» sin nombres generales; por ej., «mesa» u «objetos materiales». Pero ¿qué significa que «no podemos arreglárnoslas»? Quizá que nos resulta difícil imaginar un lenguaje en el que esos conceptos no se mencionaran. ¿Son «instrumentos»? Esta sugerencia no es apropiada, pero tampoco es absurdamente errónea.

Volvamos hacia atrás durante un minuto. Puede ser que olvidemos las condiciones bajo las cuales tienen sentido las proposiciones. Recordemos la expresión: «Estoy rodeado de objetos físicos». Esto es verdad si «objeto físico» se usa como opuesto a cielo, imagen accidental. Y es verdad cuando se dice de sillas. Pero los filósofos lo usan de modo completamente general. Es como si hubieran dicho: «Ahí hay uno, ahí hay otro...». Pero eso no es así.

«Nadie juega al ajedrez correctamente.» Se podría decir que H. ha inventado un juego al que nadie juega correctamente. ¿Sería un juego? En ciertas circunstancias se podría decir que es un juego: cuando se tiene idea de cómo jugarlo correctamente. Pero ¿se puede decir: «Nadie ha jugado nunca un juego correctamente»? No.

*

Nos inclinamos a decir: «Los conceptos serían diferentes si de tenerlos resultara una diferencia fundamental en la vida». Para formularlo indirectamente: si no fueran «fáciles de traducir». Una dificultad es: ¿Qué es lenguaje? ¿Serían ciertos modos de hablar todavía lenguajes? Es extraño que se considere naturalmente que la mayoría de los lenguajes se producen con la boca.

Los lenguajes tienen patrones recurrentes. Pero también los tiene el canto de un tordo. ¿Sería lenguaje un ruido semejante al del tordo?

Alguien dice: «De cualquier manera, no podemos arreglárnoslas sin órdenes, y las órdenes necesitan palabras de objetos físicos». Supongamos que digo a alguien: «Tráeme una silla». Pero la visión de la silla que él tiene es diferente de la que yo tengo. O supongamos que sólo reacciona ante «moneda» cuando a una moneda la ve circular, no elíptica. Quizá nos arregláramos con un lenguaje de «vistas» y modos de correlación entre ellas. Se ha dicho a veces que los objetos materiales no se ven; que sólo se ven los datos de los sentidos. Pero es verdad que hemos obedecido órdenes relativas a sillas, etc.; dominamos el lenguaje del objeto material. Eso es (entre otras cosas) lo que significa tener el concepto de «objeto material». Se muestra y explica «silla» a un niño; él se levanta y la trae. Hay que intentar deshacerse de la idea de que esa técnica tiene que componerse de técnicas simples. (Figura errónea: «Tienes 15 millas de tubos diminutos en los riñones; todos ellos han de mantenerse limpios». Esto tiene que ser difícil. Pero es más fácil que nada.) Puede pensarse que una silla tiene una serie sin fin de perspectivas. ¿Cómo dominar el uso de «silla»? (¿Podría ser que una montaña tuviera tantos nombres como vistas diferentes?) Supongamos ahora que se dibujan aspectos visuales de cosas y se dan órdenes mostrándolos; y supongamos que los aspectos tengan nombres. Pero «Hay que recurrir a las reservas de nuestro lenguaje»; esos nombres serían muy similares a «círculo», «cuadrado», etc.

*

«No podemos arreglárnoslas sin palabras para objetos materiales.» Pero supongamos que adivino simplemente lo que quieres. Dices: «Pero no se han dado órdenes». Pero ¿qué es una orden? Supongamos que alguien hace un ruido y yo le llevo lo que quiere. Así pues, hablar de «instrumentos» es en cierto modo engañoso. Lo interesante del asunto es la variedad enorme de modos de conseguir lo que quiero.

Prosigamos con «la relación de los conceptos con los fenómenos», o con «la relación de los conceptos con la naturaleza del pensar» en sentido experimental.

Las características gramaticales han de caracterizar a aquello de lo que hablamos, por contraposición a aquello que se dice de ellas. Puede decirse dogmáticamente que nuestros conceptos muestran una selección, que muestra a su vez qué es lo que nos interesa. «Selección» es una palabra vaga; «interesa» también; «útil» es tentador, pero no es «útil» en el sentido usual. ¿Cuándo diríamos de otros que tienen conceptos diferentes? Tomemos el

dolor. Es fácil imaginar un caso en el que no digamos: «Él tiene lo mismo que yo». Ahora bien, tendemos a decir: «No sé realmente lo que siente»; esto podría ampliarse hasta incluir un caso en el que no dijéramos en absoluto: «Él tiene dolores». Pero ¿qué advertirías (1) en sus palabras, (2) en su vida, que te llevara a decir que ellos no tienen la noción de «experiencia privada»? (Ahora bien, usamos la expresión «tengo» como si «él tiene» fuera un uso paralelo; ese uso se ha tomado de «tengo una mano», etc. Esto significa, aproximadamente, que una estructura corporal determinada se relaciona con otra estructura corporal, el resto de mi cuerpo. En ruso dicen: «conmigo una muela mala».)

Pero supongamos que tuviéramos un expletivo para el uso de la primera persona. Podría parece no natural usarlo para *él*; por ej., *yo* lanzo un expletivo señalándole a él; podríamos considerar que esto significa: «Tengo dolores en su pie derecho». (¿Cómo describen esto los demás?) Supongamos también que «Él tiene dolores» se dice en el lenguaje del comportamiento de dolor. Pero ¿qué decir del simular? Se podría imaginar un lenguaje con palabras faciales y un cierto tono de voz. Se podría adivinar, con respecto a un lenguaje desconocido, que sus hablantes dudan de la sinceridad de alguien. Frazer habló del «alma». ¿Cómo supo que traducía correctamente? «Árbol» y «cocotero» son fáciles de traducir. Supongamos que existiera una figura de cosas blanquecinas saliendo de la cabeza o del pecho de alguien. Es una figura tosca; pero no muestra una hoja ni de un árbol, sino un ser humano. Pero esto podría parecer del todo antinatural; se podría encontrar gente que lo encontrara absurdo. (Aquí la discusión se hizo demasiado complicada.)

*

¿Puede uno preguntarse, sin utilizar palabras, si alguien tiene dolores? Se puede estar enfadado sin usar palabras, ¿por qué no preguntarse algo? Se tiene la idea de que el lenguaje es secundario en todos los casos, de que lo auténtico puede suceder dentro. Pero quizá un ser humano que ha aprendido a hablar, haya aprendido a comportarse de un modo nuevo. ¿Puede uno preguntarse, sin tener cifras, si hay aquí 101 personas? Dicen que un animal es curioso; ¿puede ser curioso un perro con respecto a lo que sucederá tal día como mañana dentro de una semana? Un perro puede mendigar un trozo de carne; ¿puede mendigar «un trozo de carne dentro de 35 minutos a partir de ahora»? Preguntarse por algo está muy cerca de una exclamación; a veces es una.

No lo estoy haciendo bien con la relación entre conceptos y fenómenos; de modo que lo intentaré ahora con la noción de «comprender».

¿Puedo oír, o mejor, usar una palabra comprendiendo su significado y también sin comprender su significado?

Parece que sí puedo. Entonces, si es así, habrá en mi interior algo así como un acto o un proceso de comprensión. Un ejemplo sería: se usa una palabra refiriéndose a ella como palabra; por ej., «negro» es una palabra corta; «Magdalene» se pronuncia en inglés «maudlin». O se dice la palabra «ventana» *refiriéndose a ventana* y luego se repite nueve veces; en las últimas repeticiones está ya vacía de significado. Comparemos esto con decir una proposición «pensando cada palabra», «poniendo de manifiesto el significado pleno, todo el peso, de cada palabra». Parece, entonces, que el significado de una palabra es una cuestión de grado, con «no significar, sino sólo decir» en uno de los extremos. ¿Qué procesos psicológicos suceden, entonces, al significar? Una respuesta obvia es que se tienen ciertas imágenes conectadas con el uso habitual de una palabra o con las cosas que sugiere. Y ¿qué imagen se tiene para «no» o para «quizá»?, ¿tienen la misma todos los que quieren significar eso? Quizá algunos no las tengan en absoluto; quizá se tenga alguna de algún tipo algunos días, etc. Y ¿hay una imagen para cada palabra en una proposición, cuando se le quiere dar significado? O de nuevo: «Tengo una imagen de Smith». ¿Te refieres entonces a Smith o a su hermano gemelo? La imagen sería la misma en ambos casos. La sugerencia de la imagen es extraña, una búsqueda a tientas de algo claro y relativamente sólido. Comparemos «Él comprende X» con «Él es capaz de jugar al ajedrez». ¿Qué es «ser capaz» de jugar al ajedrez? Supongamos que alguien dice que es capaz de jugar al ajedrez, pero cuando se pone a hacerlo no sabe mover las piezas correctamente. *Él* puede que diga: «Pero yo era capaz». Pero quizá nosotros digamos simplemente que él no sabe jugar ni sabía. Así sucede con la comprensión del significado de una palabra. ¿Puede alguien comprenderlo y no usarlo, sin embargo, correctamente?

Cuando alguien dice que lo comprende y lo usa se plantean cuestiones muy extrañas. La pregunta «¿Cuándo comprendiste la palabra?» (¿«Cuándo fuiste capaz de jugar al ajedrez»?) se respondería naturalmente diciendo cuándo se comenzó a utilizar la palabra; y puede ser que no haya una respuesta precisa a ello; de hecho, la respuesta usual es: «Oh, aproximadamente cuando fulano o zutano me la explicó». «¿Qué aprendiste primero, el significado o el uso?» generalmente no tiene sentido; normalmente es un chiste. Pero, por otra parte, puede haber casos en los que uno se sienta muy inclinado a admitir que esas cuestiones tienen sentido. «Él aprendió (comprendió, captó) el significado de X a las 4.35» puede significar «Él vio el significado, simplemente como se "capta" una fórmula, a las 4.35». Si unos pocos

segundos después dice «Ahora se me ha ido, pero lo tuve efectivamente el tiempo que lo tuve», ello confiere sentido a «Tuvo el significado durante 5 segundos, desde las 4.35 a las 4.35.05». En este caso sí se puede preguntar qué se aprendió primero. Pero tales casos son excepcionales. Supongamos ahora que se te dice una palabra ambigua. «Voy al banco ahora.» Se te pregunta qué sucedió dentro de ti cuando la oíste. Dices: «Nada en absoluto, escuché simplemente las palabras e interpreté que ibas al Lloyds; pero no sucedió nada dentro de mí, aunque si te hubieras ido en la otra dirección probablemente me hubiera sorprendido». A esto quizá se diga entonces: «¿Estás seguro que hubiera sucedido lo mismo si hubieras interpretado que me refería al banco del río; estás seguro de que hubiera sucedido en este caso la *misma nada* dentro de ti?». A esto quisiéramos responder: «Quizá me equivoqué y sí sucedió algo, y ese algo era diferente de lo que hubiera sucedido...». ¿Se sigue de ahí que ese acto ha de ser un acto aislado?, ¿no puede ser también un miembro de una familia? Supongamos ahora que oyes el sonido «board». Te pregunto cómo lo has entendido. Dices: «Lo he entendido en el sentido de "bored"». Pregunto: ¿podría haber sucedido lo mismo dentro de ti que si lo hubieras interpretado como «a piece of board»? Puede que digas: «¿Por qué lo preguntas? Por supuesto, la misma imagen podría haberse dado en ese caso; quizá esto no suceda a menudo, pero podría suceder». Distingamos aquí una «imagen accidental» de una imagen típica, y un «contexto accidental» de uno típico; por ej., puede ser que tengas la imagen de un tintero cuando oyes la palabra; y, evidentemente, este tipo de imagen podría estar presente de cualquier manera que interpretaras la palabra, pero dudas en decir que una imagen típica pudiera estar presente de cualquier manera que interpretaras la palabra; por ej., si tuvieras la imagen de una tabla dudarías en decir que podrías haber interpretado la palabra en el sentido de «bored»; la imagen de la tabla es casi un portador intrínseco del significado de «board». Dirías quizá: podría tratarse de un uso más amplio de la palabra; pero en el caso de la imagen de un tintero, no podría.

Estas cosas que decimos sobre la imagen plantean dificultades (por ej., también quisiéramos decir: «Si lo entiendes en un determinado momento ¿qué sentido tiene hablar de un uso más amplio?»). Pero lo esencial aquí es que no se querría decir: «Pero yo pensé en *bored*, no en *board*: ¿cómo puedo pensar en una cosa y al mismo tiempo en otra, en la que no he pensado de hecho? Yo podría no haberme movido en el mismo contexto, esto es, en la misma opción, la importante, y pensar en lo que no he pensado de hecho». Puede que se diga que esto muestra aquí nada más que la presencia de otro factor (quizá, lo que se responde cuando a uno se le pregunta: «¿Qué significa eso?»); pero esto es demasiado superficial. Consideremos estos casos; piensas

en una palabra ambigua y ves cómo va cambiando su significado: cambia hacia atrás y hacia adelante de uno a otro. (Este es el modo correcto de describirlo.) No prestas atención en particular a una proposición, cuando de repente «el significado de una palabra resplandece ante ti». Sólo puede describirse esto diciendo: «De repente vi qué significaba; no tuve imágenes en el momento en que lo vi; la imagen verbal de la palabra vino después de que lo vi; el "ver" se estiró hasta convertirse en la imagen-palabra».

Alguien inventa por primera vez un juego de palabras. Él «juega con el significado de dos palabras»; inventar el juego parece consistir en ver, en ese momento, *dos* significados ante sí y *una* palabra.

*

Consideremos también: se ha dicho que uno no tiene siempre el significado de una palabra ante sí, pero que sí tiene el significado de la proposición «como un todo». La mismas dificultades vuelven a aparecer a este respecto; y la pregunta: ¿de qué palabras tuviste el significado ante ti?

*

Planteado rápidamente, el enigma es: puedo hablar mecánica y no mecánicamente, pero no soy capaz de encontrar nada que fuera esencial para esa diferencia.

¿Puedo encontrar un acto específico de significar? Supongamos que se habla no mecánicamente, esto es, no al modo que se hace cuando se dice «ventana» por séptima vez. Puede preguntarse: ¿Qué diferencia hay? Por una parte, se intenta «significar algo» sin decir la palabra ni a uno mismo, ni en voz alta. Esto no vale. Por otra, se intenta decir una serie de palabras y significar otra; por ej., cuando se intenta significar «Vete fuera» mientras se dice «Entra». Se tira de uno en dos direcciones. «El significado», se dice (y no las imágenes, etc.), «parece desprenderse de las palabras». O supongamos que se tiene una clave para las palabras. De acuerdo con esa clave, «vete fuera» se substituye por «ABC». Alguien entra y se le dice «ABC», se le dice enérgicamente, con gestos. Pero quizá haya que describir ese suceso: «No pude pensar en ello realmente; parecía que se me escabullera el significado». En esos casos queremos decir con muchísima insistencia: si se puede advertir cómo el significado se va escabullendo o va desgajándose de las palabras, no importa de qué palabras, se están advirtiendo *dos cosas*: las palabras y el significado. Ahora bien, también se tiene ganas de decir: «Sí, ahí se da un acto de significar; a veces acompaña a las palabras»; pero ¿qué interés tiene ello? En

este caso se piensa: Supongamos que un psicólogo nos cuenta que siempre que un paciente habla con él garabatea algo en un block, y que por esos garabatos puede saber qué piensa esa persona realmente; esto podría sucedernos a todos nosotros; y si nos sucediera sería un acompañamiento interesante; se trataría de un acontecimiento que ocurriría de acuerdo a una correlación de la forma «Si P entonces Q» y eso sería interesante. Pero, por supuesto, esto no es lo que buscamos.

Buscamos algo que proporcione «vida a las palabras propias». (Y esto no parece que sea algo que se encuentre mirando.) Supongamos ahora que se dice: «Sí, aquí se da un acto de significar, pero si se trata de algo que se encuentra o que se puede ver mirando una descripción de un caso, entonces, por supuesto, se encuentra en un momento y lugar determinados, y lo encuentra quizá uno mismo y no otros». Quizá no se consiga mediante un método si-entonces y su relación con el uso no sea la de si-entonces. Pero tendría sentido decir que a algunos se les escaparía. Y si se les escapara ¿qué les faltaría? Como se dijo, aquí queremos decir: «Bueno, ellos podrían hacer cualquier otra cosa; todas las tareas prácticas se desarrollarían (o podrían hacerlo) como antes». Esto se apoya a veces diciendo que hay dos sentidos de «querer significar algo», uno el uso y otro un acto. Esto necesita discutirse largamente. Pero se pueden decir una o dos cosas en seguida.

(1) No parece una simple ambigüedad que alguien, por ej., confunda «banco» con «banco»; y cuando se hace la corrección, el interesado «ve de qué va el asunto», a saber, ve que se trata simplemente de que con una misma palabra se habla de dos cosas diferentes (del mismo tipo) y que esa confusión parece accidental. Pero aquí no parece accidental. Se quiere decir: «Un sentido da vida al otro»; «Una cosa, el acto, es una especie de germen que se desarrolla convirtiéndose en el uso», «El cálculo de los *usos* parece estar profundamente contenido en el acto».

(2) Por otra parte, la afirmación de que hay dos sentidos diferentes puede apoyarse como sigue. Decir que él conoce el significado o comprende el significado es decir algo «disposicional». Tiene sentido preguntar al respecto: «¿Cuánto tiempo duró la disposición?». Y: «¿Cómo describir su desarrollo?». La respuesta sería algo así: «Oh, olvidé su uso» o «No puedo responder ahora». Pero en el sentido «ocurrente» de «significar» algo, no tiene sentido, en general, preguntar: «¿Cuánto tiempo lo tuviste en mientes?». (Cfr. el sentido «desencaminado» que hemos señalado antes.) Y no se describiría el paso de ese «relámpago» diciendo que se ha olvidado o que no

puede hacerse otra vez. Esto tiene conexión con: Supongamos que se dice «banco» y luego se cambia con respecto a lo que se quiere significar con esa palabra; «se hace una reserva mental». Las imágenes pueden cambiar. Pero contrastemos un cambio de imagen con un cambio del significado pretendido. (Sin por un cambio en lo que se quiere significar se entiende un cambio «disposicional» no se trata de una *experiencia* en absoluto.) Un cambio así de significado (en el sentido ocurrente) ¿es del mismo tipo que un cambio de imagen? Comparemos un cambio de imagen, un cambio de dolor de muelas, un cambio de significado. Se dice «mis imágenes han cambiado» y «mi dolor de muelas ha desaparecido». ¿Tiene sentido decir: «El significado en el que pensaba ha cambiado»? De modo más natural diríamos: «Se me ha ocurrido un nuevo significado». Además, se podrían tener dos imágenes al mismo tiempo y sin conflicto alguno; inténtese tener dos significados ocurrentes a la vez; o piensas primero en uno y luego en otro, o se produce, cuando menos, «un choque». Ciertamente, también palabras como «intenso» se aplican a un dolor de muelas; precariamente a las imágenes; y no al significar. Consideremos ahora el primer caso en el que se dice que cambió lo que se quería significar. Puede que se intente decir: «¿Por qué? Nada ha cambiado; lo único que sucede es que, si no, lo hubiera dicho en el otro sentido». Pero esto no satisface. Se dice que algo ha cambiado y parece no tener sentido decir que ha cambiado algo que puede describirse completamente por una expresión en subjuntivo. O, como alternativa, preguntamos qué prueba se tiene para decir qué se hubiera dicho. Si se pregunta esto, las alternativas son: (1) ninguna (pero esto niega las primeras declaraciones, según las cuales algo cambió —pretérito de indicativo—); o (2) un acontecimiento que va unido a mi expresión normal. Pero si se dice (2) surgen estos problemas: (i) De hecho no se investiga para ver si un acontecimiento va unido a decir tal y tal cosa; (ii) se «hace la conexión» inmediatamente; (iii) no serviría una correlación si-entonces. Lo que buscamos es un acontecimiento psicológico que no sea un componente de una proposición experimental, personal, estadística.

Volvamos un instante a los verbos psicológicos. En los libros de psicología los encontramos clasificados como verbos que nombran «experiencias». Aunque en alguno de sus usos, por ej., los disposicionales, nadie les llamaría experiencias, en otros sí podría hablarse de verbo experimental. Compare-

mos «estoy comenzando a creer» con «creo» (disposicional). Está claro que, entre los usos ocurrentes, algunos «registran una experiencia» a veces, y a veces no. Y, entre los casos ocurrentes, algunas preguntas tienen sentido con respecto a ciertos verbos y con respecto a otros, no. Es más parecido al caso de los «tipos diferentes de números». ¿Hay números imaginarios? Bueno, se pueden escribir, usar; pero ¿cómo se aplican? Aquí hay 15 $^1/_2$ hombres; –5 hombres; $\sqrt{7}$ trajes.

El caso es: Digo «banco» y luego cambio de idea de lo que quiero significar. Si me preguntaran, diría «Barclays»; «Barclays Bank» es el resultado de mi cambio.

Ahora bien, el enunciado «yo hubiera dicho» es consecuencia de algo. ¿Qué clase de consecuencia? No pertenece a la misma clase del hombre que garabatea mientras habla. La verdad es que aquí no sirve una relación de consecuencia.

Lo que en esos casos pensamos naturalmente es esto: Me viene una figura diferente; parece una cosa sólida y fácilmente describible; en este tipo de contexto. Normalmente no sirve de nada. Se dice: «Bueno, de repente me vino una imagen del Barclay's». Pero esto no vale. (1) Hay un sinnúmero de imágenes que podrían soportar lo que quiero significar. (2) Si la imagen fuera la típica, a lo sumo sugeriría el uso subsiguiente, no lo impondría. Desde luego, podría suceder que existiera una imagen paradigmática; podría darse el caso de que existiera esa imagen absolutamente paradigmática. Pero si la hubiera, no se hablaría de algo de lo que el uso, las palabras, fuera una «*consecuencia*». Y entonces «se diría de inmediato la proposición»; y si se dice de inmediato, con ello se destruye toda la cuestión.

Alguien sugirió: El subjuntivo «Yo hubiera...» es una expresión. En el caso de «Yo hubiera...» puede parecer eso. «Él hubiera...» parece una hipótesis *y* una descripción. (Yo hubiera... hace un tiempo» se parece un poco a una hipótesis o descripción.)

Cuando la gente inventa nuevos términos para perfeccionar o describir nuestro uso, normalmente se equivoca, aunque en algunos casos está bien. Supongamos que «saber» *fuera* usado de hecho abarcando tres tipos de casos: (1) «Fui consciente de mi inferioridad todo el tiempo que estuve hablando con él». (2) «Estuve repitiendo el ABC durante diez minutos y comprendiéndolo» (observemos que ahora no decimos «Estuve sabiendo el ABC durante 10 minutos», pero podríamos hacerlo). (3) «Sé el ABC» (en el sentido disposicional). Si esos tres casos fueran recogidos bajo «Sé» habría que distinguirlos. Habría distinciones categoriales; no como las que se establecen entre diferentes tipos de objetos botánicos. Las distinciones serían de este tipo: no tendría sentido describir «Sé el ABC» como una experiencia;

pero sí sería correcto describir «Fui consciente...» como tal; se dice «dejé de ser de ser consciente...» pero no «dejé de saber»; etc. No nos ocupamos de detalles; por ej., no decimos «las cosas existen, las relaciones subsisten», como si existir y subsistir difirieran en grado, en detalle.

Volviendo a «hubiera dicho...». Nos tienta (1) la descripción de un cambio de figura. Esto no sirve. Así que intentamos decir: «Bueno, el cambio se expresa en subjuntivo». Esto parece apropiado. Pero: ¿Por qué usamos la expresión subjuntiva? La podría haber sacado de otra parte; por ej., «Si hubiera comido habría pensado mejor». No se trata de eso. De modo que la cuestión puede formularse así: ¿Qué es esencial para que piense en el Barclay's Bank? Se tiene la experiencia del cambio de significado y se continúa «explicando a alguien lo que se pretende significar ahora» con una frase. Es realmente *esencial* decir: «Primero dije X y luego cambié mi significado a Y». Comparémoslo con «Me imaginé a Hijab hace un minuto». No tiene sentido preguntar: «¿Es Hijab lo que imaginas?». No tiene sentido porque Hijab entra en la descripción; porque tu expresión *contiene* a Hijab. Que se formule de ese modo es la convención para decir que eso *es* Hijab. Comparemos esto con «Esta figura parece Hijab»; eso es una hipótesis. Hijab entra en esa expresión accidentalmente. Nuestro enigma es: advertimos un acto de significar. Mencionamos este cambio diciendo: «Primero dije X y luego cambié mi significado a Y, es decir, al banco del final de la calle». Esto nos coloca en el camino de pensar que la cosa ha sido mencionada, de modo que ahora podemos ponernos a describir la situación. Pero la descripción ya ha sido dada, en la mención.

Comparemos: Hay dos casos de «¿Es esto esencial»? (1) ¿Las imágenes? ¡No! (2) El acto de significar. En (2), la explicación que doy de mi cambio es tal que en ella la mención *no puede dejar* de dar una explicación del tipo de «experiencia» en que consiste el relámpago del significar. ¿Es una experiencia, pues, el acto de significar? Llamémoslo así, pero es categorialmente diferente; se «describe» mediante ese extraño método. También en el caso de «Yo hubiera dicho...» es ésta la descripción: si «Yo hubiera dicho...», entonces no se plantea la pregunta «¿Lo hubiera dicho realmente?». No se plantea *ninguna pregunta en absoluto*. Y no es que la respuesta sea: «Ciertamente lo hubiera dicho». (Compárese con «Estaba esperando a Smith para el té».) Hay que evitar la palabra «experiencia». Sugiere «contenidos», lo que sugiere a su vez «descripciones», lo que sugiere a su vez «introspección», lo que sugiere a su vez «privado», lo que sugiere a su vez: «él tiene algo que "yo no tengo"».

Volviendo a las diferencias categoriales: Comparemos «tengo la intención de» con «sé». Con respecto a «tener la intención de» se pueden hacer pre-

guntas sobre el final y el principio, preguntas que no se hacen con respecto a «saber». No hay necesidad de decir «Olvidé mi intención», puede cambiarse; pero tu «saber» se acaba por el olvido, no por un cambio.

Se podría llamar a algunos verbos «verbos de potencialidad», refiriéndose (en el capítulo sobre las potencialidades) sólo a las clases de usos mencionadas. «Significar» e «intención» no son potencialidades; «comprender», sí. Comparemos «hierro», «oro», «cobre» con «braza», «libra», «segundo». Con respecto a todos los miembros del primer grupo se plantea una misma clase de preguntas. Pero no con respecto a ambos grupos.

Existe una tendencia a hablar de «contenido de las experiencias». ¿Son las imágenes, las sensaciones y la memoria, todas ellas, contenidos de experiencia? (¿Puede ser Hijab parte de mi conciencia? ¿Hay cuestiones sensatas sobre Hijab que no son sensatas cuando se plantean con respecto a las sensaciones? Por ej., «¿Tiene la parte trasera de Hijab el mismo color que su parte delantera?» Pero no, «¿es éste aspecto que presenta Hijab el mismo que el que presenta por detrás?». Los campos de los sentidos no tienen vecinos.) La fuente del «contenido de experiencia» es: Dices: no estoy viendo un árbol, lo que estoy viendo es esto: un dibujo; dices: no estoy oyendo un sonido, lo que estoy oyendo es esto: un silbido. Llamemos ahora a esto una sensación, es decir, a lo dibujado, silbado, etc. ¿Es una sensación, entonces, un dolor, un olor, un sabor? Para comenzar, podrías escribir una lista con el orden de tu aprendizaje. Podría ser ésta: (1) Objetos materiales. (2) Se introduce un nuevo juego de lenguaje, por ej. «aparece». (3) Dolor; «dolor» no tiene *antepasado*, «aparecer» sí. No obstante, hasta cierto punto es correcto colocarlos juntos. Pero no se trata de mirarlos, contemplarlos y decir: «Sí, después de contemplarlos, dolores, imágenes, sensaciones, recuerdos tienen algo en común». Hay que dar alguna otra razón además de que parecen tener algo en común. Imaginemos un cine donde se reproduzcan olores, etc. El actor en la pantalla se lleva las manos a la mandíbula, sosteniéndosela; a todos nosotros nos entra dolor de muelas. Aparecen rosas y alguien las olfatea; nosotros percibimos su olor. El héroe tiene una imagen accidental causada por un globo de luz eléctrica; nosotros también. Esto es advertir cierta similaridad. Pero ¿qué hacemos con la memoria? ¿Puede producirse un recuerdo típico en alguien sin necesidad de decir nada? Decir «Recuerdo...», o «¿Recuerdas...?», etc., ¿es una parte de la memoria en el mismo sentido en que «expresión» es parte de la gramática de la memoria?

Queremos intentar descubrir algo. En filosofía, descubrir consiste en *recordar lo que diríamos* en situaciones diversas; hay que pensar en situaciones en las que normalmente no se pensaría, y recordar lo que se diría o no se diría en ellas. Descubrimiento y prueba son recuerdo. Cuando alguien sugiere

una contestación, a veces, una vez dicha, nos parece completamente obvia. En cierto sentido se trata de una trivialidad. Consideremos qué sucede cuando se cambia de significado. Una dificultad es: ¿cómo puede haber dos estados de la mente que se expresen diciendo algo, esto es, *dando* una explicación, si ese algo no parece *describir* el estado de la mente? Parece que se trata de una «propiedad relacional» del estado de la mente, esto es, no parece indicar la cualidad del estado de la mente. Cuando se dice «Las imágenes que tienes han cambiado», muy probablemente uno se sentiría atraído por la respuesta: parece que desapareciera la dificultad. Pero esto lo único que hace es dejarnos ante la pregunta: «¿Qué relación hay entre el cambio de imagen y el cambio de significado?».

Nos inclinamos, sin embargo, a pensar que se ha llegado a algo sólido. Volvamos al caso de «Iba a decir...». ¿Llamaríamos a este significado una experiencia? Naturalmente no.

WITTGENSTEIN: Quizá no. Pero la gente lo ha hecho. La cuestión es: en el caso de que alguien dijera que «sí» y otro dijera que «no», ¿qué dirían ambos para apoyar sus afirmaciones? No: ¿quién tiene razón? De momento, tomemos la imagen como ejemplo realmente típico de experiencia. Supongamos que alguien dice «Iba a decir "Vete al infierno"» y añade «Tenía ante mí una imagen de esas palabras». Decimos: ¿Tuviste una imagen de las palabras *o* ibas a decir «Vete al infierno»? Tomemos el tener intención de... Alguien dice: «Me iré en cinco minutos». ¿Tiene una «experiencia» de tener una intención? No la necesita. Pero supongamos que dice que la tiene y añade: «Lo único que quiero decir con ello es que tenía una imagen de salir por la puerta». También a esto puede ser que repliquemos que ello no equivale a una intención: «¿Tenías sólo una imagen o tenías una intención?». Pero supongamos que alguien afirma que lo único que yo *quiero decir* con eso es que tenía una imagen. ¿Hemos de decir: «Entonces, no quieres decir lo mismo que yo»? (Cfr. James: «Por mi parte, lo único que compruebo es...») Tomemos este caso, sin embargo. Supongamos que levanto la mano y digo (mientras la voy bajando): «Ahora tengo la intención de dejar... sí, todavía la tengo... sí, todavía la tengo... Ahora no». Esto es perfectamente posible. Es importante que esto sea una parodia. Estamos intentando averiguar las diferencias características entre una imagen y una intención.

X: Ante un enunciado intencional se puede preguntar: «¿Por qué tuviste esa intención?». Preguntar «¿Por qué tuviste la imagen que tenías?» es preguntar por algo completamente diferente —por una causa.

WITTGENSTEIN: Efectivamente, pero en este momento queremos mirar a las cosas —imagen y acto de intención— mismas.

Una característica de las experiencias es que con respecto a ellas se hacen enunciados de duración. «Ahora tengo...»; «Sigo teniendo...»; «Ahora se ha ido...» Con respecto a ellas se plantean, en general, preguntas como «¿La tienes todavía?». Además, una imagen podría interferir con una sensación. Y la intención no lo hace. Pensar en lo que se va a hacer, podría. Pero la diferencia entre un pensamiento y una intención no la refleja apropiadamente una figura que represente una especie de estratos. Se dice que un pensamiento acompaña a una intención (o a lo que sea), pero el acompañar se produce más bien al modo en que una melodía acompaña a las palabras que se cantan *en* ella; no al modo en el que en un bloque compacto de sonido los tonos del violín acompañan al clarinete —en este caso se separan en una partitura. (Hay otras diferencias.)

Tratamos de distinciones categoriales. Cfr.: ¿Tiene velocidad un movimiento en el ajedrez?». Después de todo, algunos jugadores mueven sus piezas con mayor rapidez que otros. Pero si se responde «sí» a la pregunta, entonces se puede preguntar: «Supongamos que el movimiento se parara a mitad de su duración, mientras la pieza está entre los cuadrados, entonces ¿cómo podría decirse a dónde iba? Y por tanto, ¿cómo podría decirse qué movimiento se estaba haciendo?», o: «Supongamos que una figura se moviera por sí misma. Entonces, ya que la velocidad es una determinación de los movimientos en el espacio, etc., ¿se llamaría a eso un movimiento?».

Ahora bien, dejando de lado el ejemplo de la parodia (Iré; Me quedaré; Iré...), *hay* un modo en el que se aplican palabras de duración a la intención. «Tuvo la intención de ir a las 6 en punto, pero una hora más tarde abandonó esa intención.» ¿Qué es lo que caracteriza el estar-todavía-ahí de una intención por contraposición al estar-todavía-ahí de una imagen?

X: Las características categoriales de duración del lenguaje no están dadas.

WITTGENSTEIN: Ejemplos del uso de «comenzar» y «terminar», etc., son también una ilustración de cómo funciona el lenguaje de la duración.

Y: Si se pregunta entremedias: «¿Tienes todavía la misma imagen?», se podría contestar: «Sí. Advierto que es la misma».

WITTGENSTEIN: Pero no advertirías que tu intención era la misma; se diría que reafirmas o abandonas tu intención. Esto aparece en la pregunta: «¿Por qué tuvo que cambiar?». En general, no usarías la palabra que «se refiere al material» en el sentido en el que la has descrito. Esas diferencias eran diferencias en la noción (en el uso) de «duración», no modos diferentes de «determinar la presencia del mismo objeto».

*

Contrastemos «tener una intención» con un «acto de intentar» algo. Y contrastemos ambas expresiones con «decidirse». Sobre ninguna de las dos primeras se hacen enunciados claros de duración. Y al atribuir predicados a «decidirse», uno «se refiere al material». En relación a los típicos estados de conciencia se utiliza el lenguaje de la «intensidad»; no se utilizaría ese lenguaje ni en relación a «tener una intención» (potencialidad) ni en relación al «acto intentar» algo. (Es verdad que se dice «Intento decididamente» o «Intento firmemente», pero eso se refiere a lo que se necesitaría para cambiar de opinión.) La tristeza, por ej., está más cerca de la experiencia sensorial que de la intención. El dolor está todavía más cerca. Se le podría conectar, por ejemplo, con el reconocimiento de objetos, como puede conectarse el reconocimiento de objetos con los cambios de temperatura. (Incluso esto lo hacemos raras veces —una excepción es el reconocimiento del mármol frente al de la imitación de mármol.) Se tendería a admitir una escala graduada para el dolor; no tan graduada para el dolor como para el calor, quizá, pero sí de tal modo que se diría que no tiene sentido aplicarla en el caso de la tristeza y la alegría. (Comparemos: «2,73 libras de chocolate» con el absurdo «2,73 hombres». Este es un contraste más claro.) Las impresiones de los sentidos (y otras experiencias) se observan, no así las intenciones o las creencias. (Cfr. otra clase sobre «referencia al material».) Formulémoslo en un lenguaje de señales. No se trata de una señal de continuidad de una intención. (Esto no significa que no se pudiera *arreglar* eso; cfr. la clase anterior.) En «creo», «tengo la intención de», «tengo un dolor» hay una propiedad en común, como sucede en casos de las matemáticas; y en ninguno de esos casos se plantean dudas sobre los enunciados; la duda no entra en esos usos; pero las aplicaciones difieren. Comparemos el sentido en el que un segundo y un dólar son semejantes, y diferentes; no hay nada más diferente que un segundo y un dólar.

Contemplemos ahora la paradoja de Moore. Él dice que no se puede decir «Creo que llueve pero no llueve» o «Creo que va a llover pero no lloverá». Es correcto decir «Él cree que llueve pero no llueve» y «Él creía que iba a llover pero no llovió». También se puede decir «Supongamos que creo que llueve pero no llueve», esto es, en primera persona se puede hacer una suposición pero no un aserto; suponerlo pero no afirmarlo. *¿Por qué* no puedo? La creencia está aquí «en mi alma» y la lluvia, ahí afuera.

SUGERENCIA: ¿Es «creo» una *descripción* de mí de algún modo? Esto es, ¿describe un acontecimiento dentro de mí, *o* algo que digo o hago? Muestra, manifiesta esas cosas. Cuando se expone este tipo de paradoja, puede ser que se quede uno boquiabierto ante ella o que simplemente se diga: «Bueno, es curioso lo que dice, pero nada más que curioso»; o se puede intentar

buscarle una solución. Pero ¿qué es una solución aquí? Se intenta encontrar en el sistema de clasificación propio un lugar para este uso.

¿Es correcto decir «Observo la lluvia», pero no «Observo mi creencia de que está lloviendo»? Esto último no es una experiencia, no es algo a describir. (Comparemos: «Espero que él venga»; aquí, esperar, a veces, no es nada más que decir «Espero...»; advirtamos, además, que no se capta la situación sino introduciendo en el enunciado la expresión que nombra a la persona concreta que se espera que venga —o la cosa concreta que se cree.) Supongamos que se reacciona ante esto diciendo: «Bueno, "creo X" es una especie de afirmación»; intentemos construir, pues, un juego de lenguaje omitiendo «creo»; por ej., «El enemigo atacará», no «Creo que el enemigo atacará». ¿Por qué, entonces, no reemplazar «creo» diciendo, por ej., «El enemigo atacará»? Se podría tener un signo de afirmación diferente para cada caso. Pero *no se podría tener el mismo*: eso convertiría el enunciado en uno del que se pudiera deducir que ocurrió una cierta tensión o perentoriedad cuando se dijo; esto es, se podría hacer una *hipótesis sobre la afirmación*, pero ello no nos revelaría «qué significa afirmar». Se podría describir «afirmar» diciendo «sólo he dicho que va a llover» o «algo ha sucedido dentro de mí», y la descripción de ello sería: «He afirmado que va a llover».

Recordemos la doctrina de Russell de la aserción no-psicológica y de la objeción a ella: que si fuera no-psicológica no sería nada, pero que si fuera psicológica, entonces no se seguiría que el aserto fuera el mismo en mí en cada momento ni el mismo en otros; pero tiene que serlo. Pero ¿qué sucede con las demás formas del verbo: «él cree», «yo creía»? ¿Podríamos construir un verbo no asimétrico? Tomemos «él creía» como un verbo sincero hasta más no poder. ¿Por qué, pues, no ha de tener una primera persona del singular que funcione simétricamente? Entonces yo podría contar con la expresión «Me parece que creo», referida al enunciado de otro; por ej., «Inconscientemente yo no creía» o «Me parece que creo, pero quizá no lo hago...». O consideremos «He tenido que creer» o «Me parece que creo, pero quizá no lo hago...». O consideremos «He tenido que creer», verificado del mismo modo. Pero todas esas expresiones son diferentes de «creo». ¿Qué es *observarme* en este caso? (Se puede uno «*acercar*» a «Creo, pero quizá no X», pero en tal caso se replicaría: «Por lo tanto, no crees X».)

Volvamos a la inserción de un signo de aserción. A esto se objeta: Digo de alguien que cree y utilizo criterios de reacción con respecto a lo que digo. Pero, ya que parece que estoy *diciendo de mí exactamente lo mismo que digo de él*, ¿por qué no puedo decir de mí mismo «creo» y usar criterios de reacción para ello? Supongamos que digo «inconscientemente creo» como equivalente a «actúo y hablo como si...». Esto puede ser de gran importancia para

predecir. (¿Por qué es de tan poca importancia para el enigma presente?) Este enigma se da también en el caso de «Llueve y creo que llueve»; la segunda parte es redundante en este caso, del mismo modo que era contradictoria en el ejemplo anterior. Puede que se diga que eso significa algo así como «Soy fiel a la realidad», pero esto es algo que se dice nada más; no es a lo que nos referimos en el caso anterior. Comparemos «Apuesto a que va a llover» con «Estoy apostando a que va a llover». Lo esencial es: predigo mis acciones de dos modos. «Cuando acabe esta clase voy a ir al cine.» ¿Llamaríamos a esto una predicción? Se trata de una intención. Una predicción auténtica sería: Escribo automáticamente al hablar y luego reparo en lo que he puesto por escrito y digo: «Parece que creo que voy a insultarle». Puedo considerar el escrito como proveniente de otro. (Pero ¿qué es escribir automáticamente? ¿Es que no me sorprende la escritura normal y sí la automática? La escritura automática es, al menos, aquella que puede sorprenderme.)

*

Buscamos la «primera persona auténtica». Infiero lo que alguien cree por su conducta, ¿por qué no inferirlo con respecto a mí? Digo: «Tengo que haber creído». Pero no a menudo; parece difícil resolver este caso. Supongamos que no hubiera primera persona: «Parece que llueve». ¿Podríamos, entonces, inventarnos una primera persona? Por el momento «concentro mi atención» sobre el tiempo: «Va a llover y creo que va a nevar». Lo que se afirma en ambas partes de esta proposición se *capta*, no observándome a mí mismo, sino observando el tiempo. Pero en «él cree que va a llover» se concentra la atención sobre él y se infiere sobre él. ¿Por qué no puedo hacer igual conmigo mismo? Hay gente que ha sugerido que se pueden observar los movimientos de alguien sin interferir con ellos; y que no se pueden observar los propios movimientos voluntarios sin interferir con ellos; «voluntarios» equivale aquí a «aquéllos que no me sorprenden»; no a «aquéllos sobre los cuales tomé una decisión de antemano», que se podrían observar. Cierta gente ha preguntado: «¿Seguro que puedes observar tu voluntad?». ¿Qué diablos sería eso? Algunos han dicho: en ese caso observas una imagen de tu mano elevándose, digamos, o una imagen de ti mismo «decidiéndote», digamos; ante esto sólo podríamos decir: «Así pues, imaginas tu mano elevándose, y se eleva». Creer va unido a la intención y al movimiento voluntario. «Cuando aprietes el botón, gritaré». (Éste es un caso de «precognición».) Ahora bien, esto es (1) una predicción (2) no hecha mediante una técnica «si-entonces». Parece, pues, que tuviéramos un conocimiento interior. Pero ese «conocimiento» no está basado en la observación. Contrastemos esto con el caso de

la escritura automática; aquí, si «creo subconscientemente» significa algo, significa que del escribir se siguen consecuencias y que se obtienen mediante una técnica si-entonces.

Deberíamos fijarnos en el mentir. ¿Qué sucede cuando alguien dice «Pienso que va a llover; pero eso es una mentira»? Este caso parece *forzarnos a admitir un estado interior* y esto es particularmente enigmático en este contexto. (1) Nos parece enigmático el dolor de alguien, en cuyo caso admitimos de algún modo que él tiene algo; comparamos «Tengo un dolor» con un grito y advertimos que esa expresión reemplaza al grito. Pero también decimos que, en cierto modo, «Tengo un dolor» se refiere a un dolor. Describimos esto como algo necesariamente verdadero, etc. Ahora bien, consideremos un caso, por ej. «espero», «creo», «tengo la intención de», en el que, en su ocurrencia más usual, no haya estado interior alguno en absoluto. Pero al considerar «creo», por ejemplo, dicho cuando no se cree, vemos que está presente lo que constituye «creo» pero anulado por una intención de engañar; y en este caso, esa intención de engañar parece que *tiene que ser un estado interior*. Por supuesto, si se acerca uno a este ejemplo por el otro extremo, puede que el mentir no presente ningún enigma particular, esto es, ninguno no presente ya en «Tengo un dolor»; pero en este último contexto sí sucede, ya que nuestros ojos están puestos en un caso en el que se ha prescindido del estado interior enigmático, y de su lenguaje.

Es correcto decir: «He dicho que llovería y eso no fue verdad». Comparemos: «Va a llover y eso no es verdad». Ahí, la segunda cláusula anula la primera. ¿Pero entonces: «Va a llover y estoy diciendo una mentira» o «Va a llover» dicho «sin pensarlo»? Esa descripción interior parece distinguir este último caso. Pero no se sigue que él sepa que está mintiendo porque tiene un *sentimiento*. Comparémoslo con «Tiemblo cuando miento»: aquí se relaciona temblar con mentir y eso no es lo que buscamos. Se intenta decir: «No, se trata de un sentimiento *específico*». Pero (i) no se trata sólo de un sentimiento, (ii) no se nos ha enseñado «Estoy mintiendo» en conexión con un sentimiento. ¿Qué sucedería si se nos «hubiera enseñado que es un sentimiento»? Un caso típico de algo enseñado mediante un sentimiento es: tienes la cara verdosa y te dicen: «Vas a devolver». Mentir no se ha enseñado así. (Digresión: No se dice «Tengo un dolor a 2 pies del suelo y 3 pies de la pared», aunque en cierto modo sucede así y se podía decir así. Supongamos que alguien dice, bueno, mentir puede ser una emoción. Respuesta: Mira a ver si las palabras relativas a «mentir» se han enseñado como las palabras relativas a las emociones.)

Planteemos ahora esta cuestión: ¿Cómo se sabría si una tribu tiene una experiencia sensorial diferente de las nuestras? Esta cuestión es fundamental

en nuestro discurso sobre los conceptos. Supongamos que los miembros de un pueblo tuvieran antenas. En sí mismo esto no significa nada. Pero supongamos que captaran también un potencial eléctrico. ¿Hemos de decir entonces: «Pero no sabemos si tienen una diferencia sensorial diferente»? Es importante en esta cuestión que prácticamente todos hagan lo mismo o al menos digan lo mismo. Los ciegos no conspiran juntos rehusando reconocer que «azul» significa algo para nosotros; ellos dependen de nosotros. Pero en el caso que contemplamos, esta prueba vale; nosotros no dependemos de ellos ni ellos de nosotros. Pero podría ser que nosotros sí.

X: Supongamos que un miembro de la tribu perdiera sus antenas y no pudiera captar el potencial.

WITTGENSTEIN: Esto habla a favor del sí. Sería una prueba que dijeran «más alto», «más suave» o usaran verbos que funcionaran como palabras de intensidad, o tuvieran actitudes con respecto al comienzo y al fin. Comparemos el caso de los estados de ánimo emocionales. No se trata de localizar el estado de ánimo; la totalidad del contexto es lo importante. Nadie dice: «Estoy triste en el lugar X, no tan triste en el Y». A pesar de ello decimos: «Estoy más *cansado* en las piernas que en los brazos». Pero ¿decimos dónde estamos hartos? Las sensaciones no «nos proporcionan» o no «nos hablan de» objetos materiales (esto es, no se trata de «construir objetos materiales» a partir de las sensaciones). Lo que decimos de los objetos materiales caracteriza el concepto de «sensaciones». (Hay gente que habla de los «datos de los sentidos» como de una especie de objeto físico, les adscriben ciertas propiedades y se sorprenden de que no les puedan adscribir más; ese *no puedan* es gramatical.)

Comparemos la proposición «En mi espacio visual veo...» con «En esta habitación hay...». Pero no se pueden *describir* vistas. Por supuesto, se «avanza algo en el camino» de su descripción. Pero en un sentido de «descripción» completamente diferente. Por ej., a «En mi campo visual hay tres mesas» no se puede replicar «¿Cuántas mesas hay a la derecha de tu campo visual?» Tampoco tiene sentido «Quizá esas dos personas-datos-de-los-sentidos que parecen de la misma altura no tienen realmente la misma altura». Hay un error constante al que hemos estado enfrentándonos aquí: ¿Qué es placer? La gente tiende a (1) introspeccionarlo o a (2) describir su función en la vida de los seres humanos. Ambos procederes pasan por alto las demás cuestiones, las cuestiones categoriales. Tomemos la depresión. La presión arterial del interesado baja cuando está deprimido; si lo hace, lo hace. Pero puede que se diga: «¿Qué sucede con la apretura en el pecho? ¿La sientes o no?». Ante esto vale la pena preguntar: ¿Qué te resulta desagradable cuando estás deprimido? Por supuesto se puede decir «la apretura en el pecho» y puede

que esto resulte desagradable; pero se diría que seguramente la respuesta correcta es: «¿Por qué? Ya he dicho lo que me resulta desagradable —mi depresión». A esto puede que se replique: «Pero ¿qué podría ser eso sino sentimientos corporales?». La respuesta se ha dado: es la depresión. Es verdad que se puede decir «¡Ponte derecho!» —y la depresión puede desaparecer. Puede ser, pero entonces ¿qué? A uno le gustaría decir: «Aunque desapareciera mi dolor de estómago seguiría estando deprimido; también puede ser que los sentimientos que tengo alivien la depresión». A esto se replica: «Pero esos sentimientos son difusos, están por todas partes». A esto se replica: Entonces *no* son sentimientos (ver antes, por ej. el juego de la señal).
ENIGMA: Alguien tiene *Angst*. Dice: «Mi temor es horrible». *¿Qué* es lo horrible? Contrastemos con: Alguien se sujeta el pie. Esto es una prueba de dolor. Pero no puede señalar a su cuerpo, a no ser de modo vacilante (y esto no es señalar). Pero la pregunta ¿Qué es? es engañosa. Sería mejor preguntar: ¿Qué clase de investigación es ésta?

*

Supongamos que alguien va a una representación del *Rey Lear* y escucha a Edmund decir «Yours, in the ranks of death» y se le pone un nudo en la garganta. ¿Se podrían tener esas mismas sensaciones, sentimientos, en otra situación diferente? Cfr. «Él llega a comprender una fórmula». ¿Podría suceder eso en otra situación, en la que no se trate de «llegar a comprender algo»? ¿Podría tener el mismo sentimiento en la garganta con una patata en ella y aparte de cualquier situación? A esto preguntamos: ¿Hemos oído decir a alguien alguna vez «Tengo un nudo en la garganta» en una situación no emocional? Podría ser que hubiera una bebida que produjera esa sensación. (Recordemos que lo que estamos diciendo aquí no necesita aplicarse a todas las situaciones; por ej., sería más plausible admitir que un sentimiento de *ahogo* se produce en muchas situaciones.) Se nos enseñan expresiones como «Tengo un nudo en la garganta» en determinadas circunstancias. Pero supongamos que alguien dice después de beber algo «Se me ha puesto un nudo en la garganta» *y* añade «Estoy intentando reprimir las lágrimas». Nos inclinamos a discutir esta cuestión sin recordar que los criterios de identidad pueden entrar en ella (por supuesto, esta cuestión resulta más apremiante en ciertos casos que en otros *a primera vista* semejantes). Tomemos el caso de «Sí, *comprendo tu tristeza*». Nos inclinamos a contar esta historia: «Tengo una réplica imaginaria de su tristeza, como una sombra de ella». Eso está bien para el caso de que se quiera dar una *figura* del asunto; y nos inclinamos a asociar este proceder figurativo con tener una imagen o «copia débil»

de su tristeza. Pero ¿qué sucede cuando se dice «Comprendo la tristeza que le produce a Smith el problema de su hermano con el peluquero de su mujer»? ¿Qué sucede, entonces, con la sombra de la tristeza? La imagen sólo inicia el camino.

Supongamos que un actor muestra tristeza: ¿qué es lo que tiene? Preguntémosle. Él dice: «Se trata de algo bastante parecido a la tristeza, lo que siento es algo similar a la tristeza». ¿Tiene razón? Para comprenderle hay que aprender cantidad de cosas sobre la técnica de uso de «tristeza». Si, por ejemplo, mira una manzana y dice «Siento algo similar a la tristeza», estamos perdidos; «sentir tristeza» no se nos ha enseñado de ese modo; y «sentir algo semejante a la tristeza» toma su vida de «sentir tristeza». Si mira una manzana y siente «algo parecido a la tristeza», eso nos desorienta hasta que explica: «Me recuerdo de Eva y pienso». Puede que diga «Estoy a punto de llorar», pero eso no valdrá. No se trata de un enunciado sobre una *sensación* o *dolor*, esto es, no se trata de un enunciado sobre cosas que existen «por su cuenta» o «por sí mismas». Aprendemos «Estoy a punto de llorar» advirtiendo lo que hace la gente, dónde lo hace y por qué motivo. Supongamos que se dice que es un enunciado sobre una sensación. No se tiene razón en ello. «Estoy a punto de llorar» no es una *descripción*; si uno se pone a describirse a sí mismo, se encuentra «a punto de llorar» *en* la expresión. Se trata de una expresión. Se podría decir algo sobre lo que está sucediendo, pero sobre esto se dice: «Eso es, pues, lo que sucede cuando estás a punto de llorar». Escuchas una música y dices: «Siento algo así como tristeza». (Puede ser que una función de la música sea proporcionar esa «sombra de la tristeza» de que hablamos. Quizá la música es un lenguaje.) Tu tristeza va conectada con la música, aunque no causalmente; va «conectada gramaticalmente». Gramaticalmente, está estrechamente ligada al teatro. Ahí es donde aprendemos «sombra de la tristeza».

«Se me ha puesto un nudo en la garganta.» El criterio de identidad está en cuestión. ¿Qué es eso, un nudo en tu garganta? Ante eso advertimos que en el pasado no hemos buscado el detalle del sentimiento y que encontrar el detalle tampoco sería lo que deseamos. ¿Cómo producir ese nudo sino en una situación algo parecida a aquélla en que lo aprendimos?, ¿o sin pensar en tal situación?

*

Volvamos a la intención.

Tenemos esta figura. Mi convicción es la fuente de mis palabras. Mis palabras están próximas a mi convicción. Pero yo no estoy cerca de su convicción.

Como figura, no está mal del todo. Ilustra que tú no infieres tu convicción de tus palabras. Pero sí infieres de sus palabras su convicción. La aplicación de la figura es la pega. Hacemos predicciones sobre nosotros mismos. Pero las hacemos *mediante la intención*. Pero mis *palabras vienen* al caso cuando alguien quiere hacer predicciones sobre mí. Él predice igual a partir de «He comido guisantes, así que vomitaré», que es una predicción si-entonces hecha por mí sobre mí mismo, que a partir de «Voy a ir al cine». Ambas formas de predicción hechas por mí sobre mí mismo le sirven igualmente bien para predecir por (y para mí).

Algunos han dicho que esto es extraño. Otros, que no lo es en absoluto, viendo que uno conoce su propio estado mental. Pero ¿hay ahí un estado de la mente siquiera? Y si lo hay, ¿infiero que él será la *causa* de que vaya al cine? (Los enunciados parecen estar «desconectados» en filosofía cuando se prescinde de los entornos verbales.)

Consideremos la acción voluntaria. Supongamos que mi brazo se levanta. El aspecto que ofrece es el mismo si se levanta voluntariamente o si se levanta involuntariamente. ¿Se siente lo mismo? Pero nadie pregunta si un niño actúa voluntariamente cuando camina. O consideremos el movimiento de los ojos al mirar algo. Se admite que se trata de algo voluntario. Y normalmente no sentimos nada. Normalmente distinguimos casos en los que se dan órdenes, por ej. «Camina», de casos en los que no se dan órdenes, «Vomita». En *estos* casos decimos que uno puede «provocarlo» o «provocarse a sí mismo» a hacer esas cosas. Contrastemos provocar un movimiento con *moverse*. «¡Levanta el brazo!» es una orden de movimiento. Puede que se diga que es una orden de las provocadoras, puesto que se pueden inervar los músculos. Pero no hay una orden como «Inerva tus músculos». Hay una orden «Tensa tus músculos» y no es una orden provocadora; es una orden de movimiento. Puede ser que las inervación provocara el levantamiento. Pero ¿cómo diablos lo sabríamos? Levantábamos los brazos antes de oír hablar de la inervación y comprendíamos órdenes de hacerlo antes de oír hablar de la inervación. Pero ¿qué hace a la gente decir eso? Este es un caso en que la gente inventa; por ej., James dijo que antes de que alguien diga una frase, la piensa (la ha tenido que pensar). Él no hizo experimentos. Dijo incluso: ¿cómo, si no, se sabría que se ha dicho lo que se quería, como se sabe? Comparemos: esa explosión no fue tan fuerte como yo esperaba, de modo que tengo que haber oído o tenido una más fuerte en mi mente. O consideremos: ¿Qué es el pensamiento? ¡Haz un experimento! ¡Mira dentro! O I. A. Richards sobre «referir» y «placer» —él dice que la neurología todavía no ha descubierto eso. ¿Por qué ninguna ología? ¿Por qué no dice la gente: «Acciones voluntarias son aquéllas en las

que existe un sentimiento de contracción muscular»? Contracciones musculares, se dice, son algo que podría sucederle a uno. Además, se las consideraría, obviamente, como una hipótesis. Pero el sentimiento de inervación se suponía que representaba «lo que he hecho», mi actividad: se suponía que no es susceptible de ser clasificado como hipótesis. Nuestra demanda es: Busco un sentimiento, uno que no suceda antes de la acción, uno que no suceda después de la acción, esto es, un tipo de sentimiento de ésos con los que te «tropiezas». Se quiere decir: El que mi brazo se levante no es la acción; la acción real es el esfuerzo, el intento. Confrontar Prichard: «deber» implica «poder»; pero no puedo saber que mi cuerpo se va a mover; así que la obligación es la de «disponerme a mí mismo»; puedo hacerlo. Pensó que no se planteaba ninguna cuestión como ésta: ¿cuál es el otro acontecimiento del que se sigue causalmente «disponerme a mí mismo»? Pero normalmente no se intenta ni se «dispone uno a sí mismo». A veces puede suceder. Si se hace, ¿se continúa intentando todo el tiempo que dura la frase? ¿Se intenta ante cada palabra? La verdad es: se asume una ficción. Se te pregunta: «¿Estás escribiendo voluntariamente?». Dices «Sí» por contraposición a temblar con la mano, digamos. *No* admitimos duda acerca de la corrección de esta respuesta. Supongamos que preguntamos: «¿A qué te refieres cuando dices que escribiste voluntariamente pero que además se produjo en ti el acontecimiento del "deseo de hacerlo"?». A esto se dice: «¿Así pues, deseaste hacerlo y tu mano escribió?». ¿Qué es lo que hace que se pregunte si los movimientos de tu mano son voluntarios? Todo tipo de cosas, no relacionadas con el sentimiento. Pero supongamos que se recibe esta respuesta: «Mi mano se está moviendo y me parece bien, pero yo no la estoy moviendo». En este caso se diría que se trata de algo involuntario. Ahora bien, supongamos que alguien dice: «Todos mis movimientos son involuntarios». «Alguien escribe en mí.» Esto puede valer para ciertos casos. Pero (1) yo puedo detener ciertos movimientos involuntarios; y (2) puedo suponer que tuviera un movimiento voluntario que se parara cuando alguien dijera «stop». Supongamos a alguien que hace la mitad de sus movimientos voluntariamente y la otra mitad involuntariamente (los mismos que *nosotros* hacemos voluntariamente). Anda con los ojos abiertos y dice: «Ando involuntariamente». Lo único que sucede es que aquí no hay criterio alguno. Podríamos, quizá, construir uno. Dice «No siento que *ando*», pero ¿cómo se sabría, cuando dice «No tengo el mismo sentimiento que cuando hago algo voluntariamente», que *no tiene* el mismo sentimiento? El contexto de la conducta comienza aquí a tener importancia. Y supongamos que alguien estuviera anestesiado. ¿Se diría que anda voluntaria o involuntariamente? ¿Tiene que ver para andar voluntariamente? «Sentir»

y «ver» son pistas laterales. Tiene que saber lo que está haciendo si ha de considerarse que anda voluntariamente. Si no sabe lo que está haciendo, o dónde está, actúa involuntariamente. Pero ¿hemos de decir: si sabe dónde está... ha de tener una impresión sensorial de la que deducirlo? No, en cierto aspecto es como quien indica bien la hora repetidamente, pero sin método.

*

Supongamos que alguien anda y habla normalmente, no a trompicones, y dice: «Todo ello es involuntario». Dice: «Siento que estoy muerto», o «Intento parar, pero nunca lo consigo». A esto no sabría uno qué decir. (Hay dos casos aquí: (1) actúo como una persona que actúa voluntariamente, pero no de acuerdo con mi carácter, (2) actúo como una persona que actúa voluntariamente y de acuerdo con mi carácter, pero afirmo, sin embargo, que se trata de algo involuntario.)

Es hora de recordar algo que todos nosotros consideraríamos como un caso típico. Alguien nos dice «Vi hoy un caso de acción involuntaria» y todos nosotros pensamos que ha visto algo parecido a contracciones o a espasmos o que alguien ha dicho palabras «gritando». Comparemos esto con «Todo parecía irreal». Esto es una experiencia. Supongamos que dos personas dicen que sintieron que todo era irreal, todo un sueño. Los criterios de identidad que aplicamos a esta descripción son lo que esas personas digan; la expresión se produce espontáneamente.

Volvamos al «sentimiento» de que estoy mintiendo. Normalmente no tiene sentido preguntar: «¿Estoy mintiendo?». Es muy probable que lo tuviera si se tratara de un asunto de tener un sentimiento específico. «¿Tengo el sentimiento correcto?» es una pregunta: «¿Estoy mintiendo?» no es una pregunta. O también: de «No puedo detenerme a mí mismo» no se sigue que se tenga un sentimiento de «no puedo»; cuando alguien dice «¿Cómo sabes que no puedes?» la pregunta no tiene por qué referirse a si tienes un sentimiento específico de que no puedes. Cfr. «Hice que mi pierna se levantara» con «Levanté mi pierna». ¿Se tiene, se ha de tener, en ambos casos un sentimiento diferente? O: «¡Imagina Venecia!» y uno lo hace. «Haz de modo que imagines Venecia» y uno lo hace, hace algo que provoca una imaginación de Venecia. ¿Se sienten cosas diferentes en esos casos contrapuestos?

Supongamos que se nos pide que produzcamos el sentimiento voluntario en nosotros mismos al levantar el brazo. ¿Tendríamos siquiera idea de qué decir si alguien preguntara si tenemos el sentimiento correcto? Deci-

mos (gramaticalmente): tengo que saber si estoy mintiendo; pero si alguien dice «Siento que estoy mintiendo», no decimos «Por lo tanto, debes estar mintiendo». La relación del sentimiento con el mentir debería ser una relación si-entonces; pero «Sé que estoy mintiendo» *no* tiene una gramática así.

Supongamos que se intenta, siguiendo una imagen en un espejo, dibujar un cuadrado con diagonales. La mano no va a donde tú quieres, pero tienes el sentimiento de «intentarlo», de «dirigirla». Este es un caso, *si es que hay alguno*, en el que interviene un sentimiento, pero no dice nada con respecto a ambas posibilidades.

O tienes una curva en el encerado y se te pide que la sigas a una pulgada de distancia. (1) Sigues la curva, (2) tu mano sigue la línea. ¿Qué sentimiento envuelve esto, esto es, qué sentimiento envuelve necesariamente esto? Puede que se trate sólo de un asunto de decir: «Si cierro los ojos no sé dónde está mi mano».

X: Si no dependo de un sentimiento y la gente distingue en sí misma entre voluntario e involuntario, ¿cómo lo hace? En su *propio* caso no lo hace mediante el *contexto*.

WITTGENSTEIN: La gente distingue entre levantar el brazo y hacer que se levante. Pero no lo distingue mediante un sentimiento. Es un hecho que pronuncia palabras. Es verdad que aceptamos que la expresión de otro tiene sentido o que la rechazamos porque no lo tiene, ateniéndonos al contexto del entorno. Ahora bien, en el caso de «*Lo hago deliberadamente*» hay mayor tendencia a admitir que existe un sentimiento acompañante. Pero este sentimiento no se sigue de ello. Es el caso que hay una familia de usos de «deliberadamente». Normalmente lo regulamos ateniéndonos al tipo de razones que se dan, es decir, mediante el contexto. Supongamos que a alguien se le pide que copie una línea y lo hace de un modo que llamaríamos deliberado; luego dice: «Lo hice automáticamente». Puede que se diga: «Es fácil; tiene el sentimiento de automaticidad». Pero ¿qué interés tiene este enunciado sobre sentimientos? En ciertas situaciones consideramos que las señales son señales de un sentimiento. Supongamos que alguien copia una línea y dice: «Me estoy esforzando mucho». ¿Es necesario que digamos que esto describe una experiencia? Él da la señal, pero a veces podría haber sido un mugido o un gesto. ¿Describe el grito de un animal una vivencia? Puede que en el caso de «esforzándome mucho», *esto* describa una experiencia, ya que, al menos, frente a «sé» o «creo», admite la construcción de gerundio. Si se tuviera que colocar «sensación de inervación» cerca de dolor o de depresión, ¿dónde se pondría? Si se trata de una sensación, iría más cerca de dolor. Se podría señalar a algún sitio. ¿Dónde

se colocaría «voluntario» e «involuntario»? No hay sitio a donde señalar. Supongamos que alguien afirmara que distingue las acciones involuntarias por un sentimiento peculiar. Diríamos: ¿Cuándo consigues ese sentimiento? La respuesta habría de ser: «Cuando mi brazo se mueve y no soy yo quien lo hago».

*

«No necesito reconocer mi postura mediante sentimientos.» Las palabras relativas a la intensidad no se aplican a esos sentimientos, si se tienen; las palabras de intensidad se aplican a dolores, pero no se puede decir: «Tengo un fuerte sentimiento de tener las piernas cruzadas». Sí se puede decir, por supuesto: «Tengo un sentimiento intenso en mis piernas por tenerlas cruzadas»; y puedo inferir mi postura de una sensación a la que se aplican verbos relativos a la intensidad. Una sensación particular de «piernas cruzadas» no es algo de lo que se pueda inferir; se trata simplemente del caso de tener mis piernas cruzadas.

«No necesito reconocer mi postura mediante sentimientos.»

Los verbos de intensidad se aplican a los dolores. Las palabras de intensidad no se aplican a esos casos de sensación: «Tengo un fuerte sentimiento de tener las piernas cruzadas» no tiene sentido: esto no significa que yo pueda *inferir* mi postura de una sensación a la que se apliquen palabras de intensidad. «Me duele horrorosamente la pantorrilla, por eso he cruzado las piernas.» Puede que valga la pena decir que las sensaciones tienen intensidad y «matiz». En el caso del sonido, un cambio en el volumen tiene la misma relación con un cambio en la melodía que, en el caso de los colores, un cambio de intensidad con un cambio de color. Contrastemos esas propiedades (matiz e intensidad) con cuestiones tales como «¿De qué color es la vocal "e"?». Las respuestas a ellas se consiguen por generalización (como en el caso en el que se compara a los compositores con determinados platos de comida). El requisito lógico para el «matiz» es una mezcla; recoge esto la terminación «izo», como en «marrón rojizo», etc. La intensidad se relaciona con la actitud: «insoportablemente alto», «apenas perceptible». (Se podría hacer que una luz aumentara de intensidad y quizá no se recibiera otro comentario que: «Brilla más, eso es todo»; *podría ser* que quien dijera esto no usara la palabra «intensidad» para los colores.) Las sensaciones tienen cosas en común y *diferencias*. Por ej., «¿Dónde te duele?». La respuesta la *proporciona* el lugar que señalas o coges con la mano al reaccionar ante esa pregunta. «¿Dónde está tu sensación de rojo?» No hay respuesta alguna que corresponda a la respuesta a la pregunta an-

terior «¿Dónde te duele?»; en el caso del rojo, ves dónde está y luego lo señalas; el señalamiento va controlado por lo que se ve. Consideremos el poder del paradigma «sensación». Richards pregunta: «¿Es el placer una sensación?». Él quiere que lo sea, pero no tiene idea de qué clase de pregunta es ésa. Se trata de una cuestión categorial; hay cuestiones que tienen sentido cuando se plantean en relación a una categoría y no cuando se plantean en relación a la otra; por ej., las palabras relativas a la intensidad se aplican a una y no a la otra; palabras relativas al espacio, con la misma gramática, no se aplican a ambas.

Además, el paradigma más poderoso es la sensación visual. Russell habla del «mobiliario del mundo». Los datos sensoriales visuales son los más próximos a los objetos físicos. Ahora bien, normalmente no es mediante el sentimiento como se sabe dónde está ese mobiliario.

¿Dónde están la intensidad y el matiz en el sentimiento de tener las piernas cruzadas, la derecha encima de la otra? Supongamos que alguien dice: «Tiene que ser que yo pueda indicar la posición de mis piernas mediante un sentimiento; no lo puedo hacer si mis piernas están anestesiadas; y si *no* estoy anestesiado nunca lo consigo de un modo que pueda describirse diciendo que simplemente lo sé, al modo como sé la hora —así pues, lo tengo que aprender a partir de un sentimiento». Supongamos entonces que las piernas están anestesiadas y que no se consigue. Comparemos «Sé dónde está él mediante la vista» y «Con los ojos vendados, sé dónde está él al escuchar un silbido». Saber o indicar una posición es, más bien, parecido a saber o indicar mediante la vista. No se diría: «*Aprendo* la posición del color mediante la vista». Supongamos que se toca a alguien con un lapicero. Él pone la mano donde lo siente. ¿Aprende mediante un sentimiento dónde siente ese roce? (Por supuesto, puede confundirse.) No, se trata de una reacción. Pero no lo sentiría si estuviera anestesiado. Así que el experimento no valdría. (Si se recuerda que no se puede saber *por medio alguno* el lugar del roce, entonces no se puede rechazar «mi placer no está en ninguna parte».) Alguien mira su pierna y dice dónde está. Si es ciego, no puede hacerlo. Pero no lo *aprende* por la vista. Y lo mismo sucede con «Sabe por un sentimiento dónde está su pierna». Si lo sabe por un sentimiento *es posible* que lo infiera; pero es posible también que simplemente mencione el sentimiento de posición.

(Comparemos: Alguien dice: «Recuerdo haber estado en la peluquería»; «Recuerdo haber estado en la tienda»; «Recuerdo haber comido». ¿Cómo indicar qué hizo antes de qué? Tenemos el modelo de la figura desvanecida; buscamos signos temporales, grados de desvanecimiento. Un recuerdo de hace un minuto es probablemente más vívido que uno de hace dos años.

¿*Tiene* que ser más vívido uno de hace dos años y un día que uno de hace dos años?) [6].

Parece que siempre queremos responder mediante una sensación. Supongamos que se dice: La distinción entre acciones voluntarias e involuntarias es que en el caso de las voluntarias existe un intento. Y por eso se da la orden: «Intenta levantar el brazo». De modo que intentar es un verbo de «acción», en contraposición a uno de causación. (Se dice «Imagina a Smith», pero no «Ten una imagen accidental».)

El método: ¿Qué preguntas se plantearían a alguien que dijera que sus imágenes son parecidas a imágenes accidentales? «¿Te impide tu imagen ver la pierna de alguien?» Por ej., «¿Corresponde tu imagen a una de los criterios gramaticales para "imagen" accidental?» Comparémoslo con quien dice que sus imágenes son menos vívidas que sus sensaciones. Podría preguntársele: ¿Son menos vívidas hasta el punto de que te resulta difícil advertirlas? No se trata de *ese* sentido de «vívido». Puede ser que tus imágenes sean tan vívidas que no adviertas tus sensaciones. Pero son «menos vívidas», sin embargo.

Volvamos al caso de mentir. Puede que se diga que se tiene un sentimiento mientras se miente. Eso no vale. Decimos: Así que tenías ese sentimiento y mentías. Puede que entonces se diga: No, se trata de un sentimiento característico de «mentir». Y puede que exista un sentimiento típico así. Pero lo esencial es: mentir presupone un motivo, una situación. Se dice: «Sólo presupone una *intención*». Bien, pero se trata de una intención especial, de una intención de indicar lo que no es el caso, por un motivo concreto; ya que se podría tener la intención de decir lo que no es el caso bien por diversión, o por falta de reflexión, o por locura; eso no es mentir. El motivo es lo importante. Supongamos que gimo y después digo: «Buscaba compasión». ¿Qué pruebas tengo para decir que mi gemido fue una mentira? Se dice: «Una serie de pensamientos que se me ocurrieron». Eso puede ser. Pero (1) ¿Los recuerdo y los uso como prueba para decir que estaba mintiendo? (2) Supongamos que tuve esos pensamientos; por ej., supongamos que pensé «Si me quejo él me compadecerá» y entonces di un gemido. Por supuesto, podría suceder que yo hubiera tenido esos pensamientos y no hubiera gemido, porque lo hubiera olvidado, digamos, o porque hubiera decidido no hacerlo. La verdad es que esa serie de pensamientos sirve de prueba cuando se intenta *recordar* si se ha dicho una mentira; y no sirve cuando no se trata de recordar, sino sólo de si se ha dicho una mentira o no. De hecho, cuando al-

[6] Seguramente es al revés. Este es uno de los muchos detalles que, en bien de la claridad del texto (más que de su fidelidad a ultranza, en el sentido un tanto extravagante que ya hemos señalado), podrían haber corregido los apuntantes, en este caso el Sr. Jackson (aunque sus apuntes son los más válidos de los tres). *(N. de los T.)*

guien pregunta «¿Mentías?» se contesta inmediatamente. Cuando a uno se le pide una prueba (o se intenta recordar), se busca y normalmente no se encuentran sino cosas exiguas para ello. No se trata del caso de «Me siento incómodo cuando pienso en ello, así que tengo que haberlo hecho». Puede que se dé ese caso, pero no es el que buscamos.

¿Es una experiencia lo que sucede cuando se miente? La palabras vinieron, tuve sentimientos, etc., pero no necesitaba nada de eso. Puede ser que a uno le tiente la sugerencia de que lo que se tiene es el «germen de una experiencia», por ej.: «Cuando lo dijo, abrí la boca e iba a decir "Eso no es verdad"». En ese caso se puede afirmar que se tuvo la experiencia de ir a decir «Eso no es verdad». (Puede apoyarse eso mencionando una imagen verbal característica o algo parecido.) (Recordemos: «Yo hubiera dicho que lo que pensaba era...». Sobre lo que ocurre ahí se quisiera decir: de algún modo ahí estaba contenido todo lo que yo quería decir; se trataba de una especie de semilla que contenía todo.)

Se podría decir: «¿Cómo se puede ser consciente de decir una mentira?». (Al plantear la cuestión «¿Cómo puede...?» se está comparando una cosa con otra; se tiene un paradigma ante uno.) ¿Qué es de lo que se es consciente? Se dice la proposición, eso lleva tiempo; se trata de un enunciado de «duración». Al respecto se aplican las preguntas usuales: ¿Dónde estás ahora? ¿Cómo se corresponden las palabras con cada uno de los golpes de un metrónomo? (etc.). ¿Es simultánea la consciencia con la proposición? Si se trata de tener una *intención*, un motivo, no hay respuesta a ello. Supongamos asimismo que interpretamos «consciente» en el sentido de «conocer». Entonces no tiene sentido en absoluto aplicar verbos en forma progresiva o continua. (Lo que tenemos en mente es el hecho de que no tiene sentido decir: «Estaba conociendo».)

Pero supongamos que tenemos en mientes esa forma continua de los verbos; por ej., «Era consciente de mi inferioridad mientras estaba hablándole». Tomemos «Era consciente de mentir mientras se lo decía». Aquí se dice «mientras», se menciona un tiempo y una correspondencia continua. Pero no se plantean preguntas así: «¿Dónde te encuentras en tu conciencia?» o «¿Qué parte suya has alcanzado?». Se deberían formular esas cuestiones si la consciencia fuera simultánea con la pronunciación de las palabras o con un cierto número de ellas. Pero no es parecida a un tono mantenido. Sobre éste se puede decir: «Según esta grabación, estoy a mitad de camino en él». Pero no tiene sentido decir que se está a mitad de camino en la consciencia; no es divisible ni por lo andado en ella ni por el metrónomo. Por eso se intenta decir que es una experiencia amorfa. Pero no es amorfa; es describible de un modo perfectamente definido como «Era consciente de que estaba mintien-

do»; no hay nada amorfo en esa descripción suya. Consideremos: «Era progresivamente más consciente de que estaba mintiendo»; puede suceder esto: «Cuando estaba diciendo la primera frase era semi-consciente de que estaba mintiendo»; a lo que se pregunta: «¿Cuándo fuiste consciente de las tres cuartas partes?». Puede que se diga que eso no vale, dado que hay casos en los que un color se funde progresiva y proporcionalmente en otro, pero no tiene sentido decir: «A es tres cuartas partes de B». Así pues, formulemos esta objeción así: No se puede decir «Era progresivamente más consciente de que estaba mintiendo». Se quiere decir: «No existe un camino continuo entre ser semi-consciente y plenamente consciente; cuando se piensa que existe, es porque se tienen en mente casos en los que progresivamente se siente uno más embarazado o avergonzado, digamos».

Continuemos con mentir. Se dice que es «intentar confundir», «querer conseguir que alguien crea lo que no es». Pero ¿a dónde lleva esto? Todos quisieran inventar un entorno natural para la mentira; en él se mostraría cómo ha sucedido y con qué finalidad. Y se necesitaría para ello un entorno humano, normal.

Supongamos una tribu cuyos miembros tienen la costumbre de hacerse los débiles, caerse y luego robar a alguien. Se diría que engañan. Si un animal hiciera algo parecido ¿se diría que engaña? Mentir necesita un motivo. Un motivo es conocido por alguien. Así pues, en este caso tiene sentido preguntar y recibir una respuesta. Un motivo no es una causa. No se busca regularidad. Pero no se llamaría a cualquier cosa un motivo. «Le maté porque llevaba una chaqueta de lana» no es aceptable (a no ser que se explique más).

«Aducir el motivo» es un juego de lenguaje primitivo. Es una actividad específica. Un juego al que *nosotros* jugamos. No se puede enseñar a un perro a indicar sus motivos, como tampoco se puede enseñar a un cerdo a que cobre una presa. Puede que se sugiera que el motivo es la historia; el diario lo muestra, digamos. Pero no se necesita para ello un diario; además, el diario no lo mostraría *necesariamente*. Aducir un motivo es como indicar el objeto del miedo.

«Tengo miedo porque me ha mirado.» El miedo tiene una *dirección*. No es como «Tengo mieditis». Lo que busco es un caso en el que se encuentre la causa de tu miedo. (Método: Intenta *dibujar* la situación.) ¿Por qué no aceptar «Le maté porque estaba comiendo una manzana»? Cuando yo aduzco el motivo no tengo en cuenta la probabilidad; pero *el otro* sí.

Aceptamos lo que normalmente lleva a la gente a actuar. En una obra de teatro no valdría sólo que alguien confesara que mató a otro por su dinero. Tiene que haber una situación. En algunos casos sería como contar una historia: cómo sucedió. En otros casos, sin embargo, no es así. A ve-

ces, la pregunta ¿por qué le mataste? se contesta diciendo lo que condujo a ello.

X: Supongamos que se cometieran asesinatos y se comprobara que a menudo, tras cometer el crimen, la gente dijera: «Lo hice porque quería beber agua»; y también que se comprobara que eso era realmente una causa. ¿Llamaríamos a esto un *motivo*?

WITTGENSTEIN: Supongamos que el rojo me vuelve loco y mato a alguien que lleva una chaqueta roja. Si, en relación a cosas rojas, hiciera este tipo de cosas continuamente, se diría que ello fue un motivo. Si dijera «Es ese verde» un día y «Es ese rojo» al día siguiente, «Es ese efecto a cuadros» otro, no se sabría qué decir al respecto. Quizá se dijera: «Se parece un poco a un motivo; pero no». Se trata de un ejemplo en el que el caso descrito *no* conlleva su propio uso del lenguaje. Se describe el caso y al hacerlo *no* se indica a la vez un uso.

Supongamos que se dice «hola» a desconocidos y nunca a conocidos. No se llamaría a esto un gesto de reconocimiento. Pero supongamos que alguien hace unas veces una cosa y otras, otra. ¿Se sabría qué decir al respecto? ¿Diríamos a nuestro hijo: «Él reconoce a la gente» o «Él no reconoce a la gente»? Contrastemos motivo y razón. Un motivo podría ser uno de los casos claros que hemos ofrecido. Ofrecer una razón es: citar el razonamiento que se haría. Se muestra el camino por el que se ha llegado a la acción o el camino que se habría descrito para llegar a ella («¿Cómo llegaste a querer eso?»).

El juego de lenguaje primitivo muestra la dirección. Después de matar a alguien dices: «¡Agua!». Esto no conduce al objeto; en el caso primitivo no nos inclinamos a llamarlo el motivo. «El motivo no proviene de ahí.» Comparémoslo con el escuchar la voz de un actor de la pantalla. Se mira hacia allí «de donde proviene». A veces se mira al mismo tiempo a la causa física. En algunos casos el objeto de atención es también la causa.

*

Tercer trimestre

Continuaremos con la noción de un árbol familiar de conceptos. Éstos difieren categorialmente. Fuera de un constructor desarrollado filosóficamente no se pregunta «¿Sabes qué es un dato de los sentidos?», se pregunta «¿Sabes qué es una imagen?». Y entonces, con la vista puesta en la calidad de una imagen, puede ser que se intente ya decir qué es un dato de los sentidos.

Pero «poner la vista en la calidad de», digamos, una imagen es recordar qué hay que decir (esto es, pensar) sobre una imagen; y saber qué hay que decir sobre una imagen depara el contexto para decir que algo es una imagen.

Supongamos que se estuviera escribiendo un libro de psicología. ¿En qué orden se tratarían los temas? Habría, naturalmente, cierto tipo de orden. Quizá: Los cinco sentidos tienen algo en común, de modo que podemos tratarlos juntos. Pero esto sólo sugiere un algo-en-común. Hay algo en la sugerencia, queremos decir, pero ¿qué es? O bien puede ser que se diga que se tratan juntos el placer y el dolor. Y algo hay en ello. Pero ¿le tentaría a uno clasificar el dolor entre las sensaciones? Y ¿se clasificaría el placer como una sensación? ¿Tan *espontáneamente*?

Hay una «expresión de» dolor y de placer; no hay expresión de rojo. (Esto no quiere decir que no pudiera haberla; pero no la hay.) Y hay diferencias entre placer y dolor. Una (entre otras) es la aplicación de palabras de localización. «Calza zapatos del Dr. Scholl y tendrás pies felices.» No se diría «Me causan placer los pies», pero sí «Me duelen los pies». En general, las palabras relativas a la localización no se aplican al placer. No se dice: «Tengo un placer». Es verdad que se dice: «Tengo una sensación agradable de calor en el estómago». Pero éste no es un caso usual, y el sentido de «en» es poco sólido. Ahora bien, supongamos que alguien dijera: «Decir que hay una expresión de dolor y que no hay una expresión de rojo es referirse a una diferencia *externa*». Esto sugiere: eso es como decir que el dolor ocurre cuando ocurren ciertos acontecimientos nerviosos.

X: Se describen los efectos normales del dolor, no el dolor.

WITTGENSTEIN: Pero ¿qué es describir el dolor? ¿Puedes enseñar a alguien el dolor sin expresiones externas?

«No puedo describir el dolor» sugiere que se intenta hacerlo y se fracasa en ello. Nos gustaría decir: «No puedo describir el dolor mismo». Parte del problema es: Se entiende qué es describir una manzana. Se entiende qué es describir un patrón. Y se clasifican olores, sonidos y visiones particulares; por ej., se coloca un olor concreto «en alguna parte entre el olor a violeta y a rosa», un sonido concreto «*en alguna parte* entre el oboe y el clarinete» (aunque este segundo ejemplo es vacilante). Pero ¿pueden clasificarse los dolores del mismo modo? Por ej., ¿existe un dolor en alguna parte entre un dolor de cabeza y un dolor de estómago? La verdad es: no se clasifican los dolores de ese modo. No se clasifican los dolores en relación a otras cosas. Esto lleva a decir: «No puedo describir un dolor, pero sí sé qué es». Es verdad que se dice «dolor punzante», o «persistente», o «sordo», etc. Pero cuando se quiere añadir asimismo «Ese dolor tiene una cualidad que no puedo describir pero

que la volvería a reconocer», se quiere decir que palabras como «punzante», etc., son *externas*, ya que un dolor de muelas y un dolor de cabeza pueden ser punzantes, pero diferentes a la vez. Se clasificaría la punzada y no el dolor. Pero, de nuevo, ¿qué sería una descripción? Esto lleva a la expresión: «No puedo hacerte comprender el contenido».

Volvamos ahora a la cuestión: ¿Cómo agrupar las impresiones sensoriales? Se trata de una cuestión extraña en tanto que sugiere que contamos con un orden fijo y claramente comprobable. Contrastémoslo con «Veo que eso es cuadrado». Alguien dijo entonces que se podría saber a primera vista si algo es cuadrado o no.

WITTGENSTEIN: No se podría enseñar a alguien a reconocer cosas cuadradas (suponiendo que no las mirara) estampando un dado en su mano; o si se pudiera, se podría; pero de hecho eso *no* se consigue. Esto va conectado con la inclinación a hablar de un «dato de los sentidos» visual cuadrado. Nos inclinamos mucho a hablar de datos visuales de los sentidos, del mismo modo que hablamos de objetos visuales; por ej., del «aspecto cuadrado» de algo, etc. Es verdad que algunos hablan de los «datos táctiles de los sentidos». Pero que hablen de ellos siquiera es casi una proeza. Y cuando se trata de describirlos, resulta todo muy extraño (sólo una *insinuación*).

Una gran diferencia entre «sensaciones» y «placer y dolor» es, como vimos, que no existe comportamiento en relación al rojo pero sí existe un comportamiento de dolor y un comportamiento de placer.

¿Colocaríamos juntos la vista y el oído? Sí. Pero entonces se podría sustituir la vista por el tacto (en una habitación oscura sobre todo) *y además* ello se podría hacer en la mayoría de las ocasiones: esto sugiere «vista y tacto» más que «vista y oído». Pero nos gusta decir «vista y oído». Un comentario general es que la vista y el oído están más *articulados*. Esto conecta con nuestras inclinaciones a dar como ejemplos de datos de los sentidos «la vista y el oído». Uno se inclina menos a hablar de datos táctiles de los sentidos. «Veo un aspecto de esa mesa» parece mejor que «Tengo un dato sensorial táctil de esa mesa».

A los niños no se les enseña el lenguaje de los datos de los sentidos. ¿Cómo se les enseñaría? Querríamos mirar a algo, llamarlo «esto» y decir «¡Esto es un dato de los sentidos!». Pero *eso no es una definición ostensiva*; es decir, no es un *juego ni para ti ni para mí*; es decir, esa *operación* no proporciona prueba alguna para llamarle el mismo, no proporciona criterio de identidad alguno; por ej., «¿Es el mismo dato de los sentidos de un momento a otro? ¿Es el mismo si inclino el objeto un poco?». (Lógicamente los nombres propios no son nombres; o, si se quiere decir que lo son, son nombres propios lógicos; esto es, no son *nombres*, aunque nos guste decir que lo

son: «familiarizado con», tal como lo usa Russell en este contexto, está mal usado.) Pero admitimos naturalmente que se pueda mirar a algo, llamarlo «este aspecto», por ej., y dibujarlo. Se trata de un dibujo extraño: si se inclina el dibujo ¿sigue siendo una figura del mismo aspecto? Los criterios de identidad complican aquí las cosas; aunque de hecho *no* tengan complicación alguna. Lo importante es que en el caso de enunciados sobre datos visuales de los sentidos, que nos ocupa, admitimos que el lenguaje de los aspectos bastaría.

Supongamos que se le enseñara «mesa» a un niño. Supongamos después que se nos enseñaran A, B, C, D para diferentes aspectos de la mesa. (Una montaña puede tener más de un nombre de hecho.) Después de que se le haya enseñado, el niño podría decir que el aspecto de la mesa es C. De este modo percibimos que el lenguaje de aspectos es atractivo cuando hablamos de datos visuales de los sentidos; parece que puede hacerse con él lo mismo que con el lenguaje ordinario. Se tiende a responder «Dibujaré una figura» a la pregunta «¿Qué aspecto te ofrece?». Ahora bien, consideremos «¿Qué tacto tiene?». En algún caso, para «áspero» por ej., puede mostrarse un trozo de papel de lija. Pero supongamos que se toca un cubo. Supongamos que enseño a alguien a distinguir objetos tocándolos. Se le enseña y él lo capta correctamente, pero ¿qué responde cuando se le pregunta «¿Qué tacto tenía?»? Responde «El de un libro» (no «He tenido un dato de los sentidos táctil rectangular») o algo más coloquial. *No* hay expresión coloquial para la descripción nominal de un dato táctil de los sentidos. No obstante, es posible que se crea que sí hay un caso: primero se le da a alguien una esfera; luego, un elipsoide; y dice: «El tacto de ambos es esférico». ¿Es este caso análogo al visual? ¿Se diría: «Existe un dato visual de los sentidos cuando los miro, y un dato táctil de los sentidos cuando los toco»? Seguramente hay una analogía. En un caso se dice «Bueno, su aspecto es...» y en otro «Bueno, su tacto es...».

X: Parece más un *juicio*.

WITTGENSTEIN: *¿Por qué* se dice eso? Quizá por esta razón: ¿Qué correspondería a la figura que pudiera dibujarse? O: Volvamos al caso en el que decimos «Sé dónde está mi mano». Supongamos que se tiene cierto «contenido» mediante el cual se «interpreta» la posición. Esto es parecido a un dato táctil de los sentidos. Se dice: «Lo siento al tacto encima de la mesa». Pero «sentir al tacto» es extraño. No se consulta el sentimiento, es decir, no se «interpreta» en ningún sentido útil de «interpretar»; se sabe la posición sin más.

*

La gente habla de «contenidos de experiencia»; por ej., visiones, sonidos, gustos, lo que toco, etc. Pero hay una diferencia entre «tactos» y «vistas» (tampoco aquí hay nombre coloquial alguno). Todo el mundo habla primero de «datos visuales de los sentidos». ¿Entran mis *sense data* táctiles de una esfera «en igualdad de condiciones»?

WRIGHT: Yo hablaría más bien de «Mi consciencia de tener una esfera en la mano».

WITTGENSTEIN: Supongamos que tengo una esfera en la mano derecha y luego la cambio a la izquierda y digo: (i) «Soy consciente de una esfera en mi mano derecha»; luego (ii) «Soy consciente de una esfera en mi mano izquierda». ¿Corresponden esas dos consciencias a algo parecido a «instantáneas» visuales? ¿Dónde están las características correspondientes en ambos casos? Si quisiera mostrar el aspecto de Smith, podría hacerlo modelando su parte frontal —un caparazón. ¿Podría modelar una sensación táctil, esto es, podría proporcionarte una sensación así sin usar, por ej., una esfera? (O, supongo ahora, ¿podrías conseguir que alguien, bajo hipnosis, sintiera al tacto que sostiene una esfera sin decirle algo que contenga la palabra «esfera»?)

Es verdad que hay «aspectos táctiles»; por ej., él podría soñar que está sosteniendo una esfera y decir «Siento una esfera en mi mano»; pero ahí no hay sustituto alguno de una instantánea por el que modelarla. También puede proponerse un caso desviado; por ej., se podría proporcionar a alguien el sentimiento de «pasar con los dedos por las púas de un peine» vendándole los ojos y pasando sus dedos por una tabla tachonada de clavos. Lo enigmático es que todos nosotros digamos que hay algo diferente en esos casos y queramos encontrarlo en su contenido. Hay algo en nuestro modo de hablar que nos impulsa a hablar de contenido. Supongamos (1) que soy consciente de la localización de mi pie y (2) de un dolor determinado. ¿Diríamos que el contenido del dolor es más fuerte? Si tuviéramos que hacerlo pondríamos este orden: (1) el dolor (es evidente), (2) lo que veo, (3) mi consciencia de dónde están mis dedos del pie, (4) mi sentimiento de la planta de mi pie derecho. Pero hay algo erróneo aquí; es como si se dijera: «Objetos materiales, números cardinales, números imaginarios están en este orden de concreción descendente».

¿Habría algo en contra de decir: «El miedo tiene un cuerpo; pero mi consciencia de dónde están mis dedos del pie no tiene cuerpo»? «La consciencia de dónde están mis dedos del pie», «la tensión en mis dedos del pie» y «dolor» están en orden ascendente de concreción. Pero el caso es: las palabras relativas a cualidades y las relativas a cantidades no se aplican aquí a ciertos casos y sí a otros. Lo mismo sucede con «grados» o «mezclas» («roji-

zo» por ej.) de cualidades. Aquí no existen diferencias como «el cabello negro es es más frágil que el rubio». Al contrario, la situación es más parecida a: Smith dice «La tristeza es como un cielo gris plomizo», Jones dice «Es como recorrer con la mirada un vestíbulo». En este caso diríamos: «Bueno, puede ser que la tristeza de Smith sea como un cielo gris plomizo y la de Jones como recorrer con la mirada un vestíbulo».

En ese caso se diría que una se parece a una cosa, y otra, a otra diferente. (Se puede imaginar aquí una disputa que desarrolle la naturaleza de la tristeza: hay una buena razón para hacerlo, ya que «La tristeza es como un baño en agua helada», por ej., es simplemente erróneo; quien lo dice no está hablando de la tristeza.) Pero esto se orienta a la «naturaleza» empírica, no a la «gramatical». Pero al comparar «mi conciencia de dónde tengo el pie» con «mi dolor» no pregunté a nadie; ¿es eso arrogancia? Es una diferencia conceptual.

*

Wittgenstein lee en Russell que la creencia es probablemente «una actitud de un organismo ante los hechos». ¡Vaya un extraño descubrimiento! Proviene de casos de expectativa; por ej., agarro una silla cuando espero un golpe. ¿Qué clase de investigación averiguaría esto? Lo esencial es: Si se trata de una adaptación a los hechos, habría que decir: (1) cuando estoy adaptado, creo; (2) cuando creo, estoy adaptado. De hecho, esto no es verdad; así no puede mostrarse que «creo» —«estoy adaptado». Por esta razón: «Creo x pero no estoy adaptado a x» no es absurdo.

*

Sobre (1) datos de los sentidos en contraposición a (2) «datos de los sentidos» de la postura. En relación a (1) usamos palabras de intensidad y de cualidad; por ej., hablamos de la saturación y de lo «insoportable» de lo que vemos. Las palabras relativas a la intensidad tienen una aplicación dudosa al tacto; su aplicación a las sensaciones posturales se excluye categóricamente. (Un calambre no es un sentimiento postural.)

Se podría hacer un gráfico de la covarianza de, digamos, un sonido y un color. Por regla general esto no funciona con los «datos de los sentidos» posturales. (Por supuesto, si se mantienen cruzadas las piernas durante siete horas, es posible que se diga hacia el final: «Al principio tenía la sensación postural de tener las piernas cruzadas».) Pero aquí lo que se tiene en mente es el incremento de la sensación de calambre, o la tensión o el dolor. Es claro

también que puede hacerse un gráfico de los cambios del dolor, esto es, de los cambios de intensidad del dolor. (Hay escalas de *insoportabilidad*.) Táctil: Supongamos que el dato de los sentidos que se obtiene de una esfera es elipsoidal; ¿se podría relacionar este cambio con un cambio de color o con uno de temperatura? Comparemos la aplicabilidad de una red a una superficie coloreada y la inaplicabilidad de una división articulada de modo semejante, a un dato táctil de los sentidos. Comparemos también los efectos Gestalt: si se «suma» un dato visual de los sentidos a otro se consigue un efecto de «más que una suma», ¿existe siquiera algo así como el sumar en el caso de un dato táctil de los sentidos?

Supongamos que se mostrara un libro en un espejo distorsionante y que el libro cambiara. Se podrían medir los cambios del libro con una barra de medición, colocándola a lo largo del libro. Pero no se podría hacer mirando al espejo distorsionante, esto es, no se averiguaría el coeficiente de cambio o los intervalos. Supongamos ahora que el espejo distorsionante *cambiara él mismo* (y que cambiara también en sus distorsiones).

*

Supongamos que una esfera aumentara de tamaño en mi mano mientras aumentara la tensión. *Esto* sí se puede correlacionar. Pero la experiencia táctil es «*abigarrada*». Supongamos que se pasa el dedo por el borde de un peine. Se podría correlacionar el «ritmo» con los cambios de temperatura, digamos; o con un tono repetido. Pero éste no es un caso típico. Tenemos la idea de que *tiene que* haber una sensación; de otro modo ¿cómo se podría conocer la posición? Y si hay una sensación tiene que tener las mismas características que poseen otras sensaciones. Ante eso sólo podemos decir: «Ya veremos».

Supongamos que alguien dice que tiene que haber causas fisiológicas para el recuerdo de acontecimientos. Esto sugiere que es como poner algo por escrito y después leerlo. O como poner por escrito algo que se desvanece y se destiñe, y luego leerlo. Pero podría ser que mirara el papel y no viera nada en él, y dijera, sin embargo, lo que estaba escrito. No hay un *tener que* en estos temas. («Una cosa importante en filosofía es saber cuándo hay que detenerse.») Las diferencias temporales intervienen en el caso de lo visual-táctil: Para saber que el libro *no* cambia, (normalmente) tienen que *cambiar* todos los datos táctiles de los sentidos; para saber que el libro no cambia, *no* tiene que cambiar el *aspecto* que ofrece.

*

En estas cuestiones nos tienta mucho esta pregunta: ¿qué puede ser sino una sensación? ¿Qué otra cosa puede ser? Ella está a la base de las reducciones de Russell, por ej. en *El análisis de la mente*. (¿Todo, pues, son datos de los sentidos? Entonces, los datos de los sentidos son todo.) Supongamos que alguien dijera: «Estoy cansado». Si se le pregunta dónde, puede que diga: «En las piernas». Pero ¿cómo funciona «en las piernas» comparado con «Tengo un dolor en la pierna»? Decimos «Estoy cansado *en mí mismo*» y no decimos «Tengo un dolor en mí mismo». Cuando alguien dice «Tengo un dolor aquí» puede que digamos «Entonces estás bien en todo lo demás», refiriéndonos a que esté bien en otras partes similares. Pero si alguien dice «Estoy cansado» y añade «en las piernas», no contraponemos «en las piernas» a otras partes similares, esto es, no decimos «entonces no tienes cansancio en el pecho». De hecho, «Tengo cansancio en las piernas» equivale a, esto es, lo aceptamos como sustituto de: «Tengo una *sensación especial* en las piernas». Asimismo, «Tengo cansancio en las piernas» sugiere «Bueno, elimina el cansancio ahí y no estarás cansado en absoluto». Esto es compatible con el hecho de que si se da masaje a alguien en las piernas, digamos, puede que desaparezca esa sensación especial y el cansancio. Si sucede, sucede.

Volvamos a los verbos psicológicos. Las distinciones que buscamos son, naturalmente, categoriales. Cuando alguien dice «Tuve la intención de ir a x» no preguntamos «¿Tuviste la intención de ir todo el tiempo que media entre la decisión de ir e ir?». No hay respuesta aquí, ya que tampoco hay pregunta. Se dice «Tuve la intención y no titubeé con respecto a ella», y eso puede llevar a pensar que si no se titubeó es que ha de haberse tenido la intención ininterrumpidamente. Pero este sentido de interrupción no interviene aquí. Se puede decir: «Tuve la intención, luego titubeé, luego volví a mi intención». Pero «describe tu titubear» tiene *un* sentido: «describe tu tener la intención» no tiene sentido. Supongamos que hablamos de una duración «genuina»: contrastemos el modo en que un dato de los sentidos observado permanece el mismo, con el modo en que un objeto físico, observado a intervalos, permanece el mismo.

X: ¿Llamaría disposicional al conocimiento del ABC?

WITTGENSTEIN: Podría hacerlo; pero ¿cómo usar esa palabra a no ser que pueda indicar los criterios categoriales, lógicos para usarla? Si los puedo indicar, con ello he descrito una disposición. Y lo mismo sucede con los verbos «activos» y «pasivos»; por ej., ver un color es algo «pasivo», e imaginar una carrera de caballos, algo «activo». Esas palabras han de distinguirse como se distingue un juego de otro por sus reglas.

Consideremos los verbos «amorfos» y «definidos». ¿Se diría, por ej., «Estuve enamorado durante 30 segundos»? ¿Suena esto absurdo porque hemos

averiguado que la gente no se enamora durante 30 segundos? Si se habla de ello como de un contenido de conciencia (un sentimiento) puede que se diga: bueno, el amor es más completo que eso, no sabemos de nadie que se haya enamorado de repente durante 30 segundos y luego de repente no. Pero aunque *sea* algo completo, habría de ser posible decir: «Durante 30 segundos sí, durante 30 segundos no». Y no se puede. La pregunta «Estuviste enamorado durante un año; ¿estuviste enamorado todo el tiempo?» no funciona del mismo modo que «Tuve frío durante diez minutos». En el caso de «Tuve frío durante diez minutos» se podría decir «Tuve frío durante diez minutos, aunque no tanto durante dos minutos en medio de los diez»; esto es, se puede señalar un contraste en la cualidad, contrastándolo con todo lo que se entiende por frío.

*

Consideremos ahora el *contenido de conciencia*. Algunos verbos psicológicos parecen indicarlo; por ej., «Tengo un dolor» y «Me siento mal», en contraposición a «Sé el ABC», «Creo que él vendrá esta tarde». Por supuesto que hay algo en esto. Aunque hemos de justificar que efectivamente lo hay. Para ello planteamos preguntas. Pero no planteamos preguntas a las que puedan darse respuestas diferentes; por ej., no preguntamos: «¿Asocias las letras con una imagen azul?». La respuesta a esto tendría interés: interés para el que la hace o quizá interés estadístico. Una sugerencia: La idea de «contenido» proviene enteramente de impresiones de los sentidos. Se diría, naturalmente, que ellas son las más «llenas»; y esto puede que sugiera que las experiencias de la postura, digamos, son tataranietos de las impresiones sensoriales, esto es, de la misma especie, aunque más remotas o «menos llenas». Esto es erróneo o al menos engañoso, ya que sugiere que se compara un número de (1) cosas diferentes de la misma especie, (2) con respecto a una propiedad común (¿es Smith más pálido que Jones?), (3) con respecto a una propiedad común y (4) con respecto a nada más. Sugiere también que podría obtenerse una respuesta estadística personal que mostrara una coincidencia amplia, que podría no haber sido tal. Una cosa es: los casos de contenido tienen grados de cualidades (por ej., rojizo) y esas dos propiedades conceptuales faltan en la postura. (Se podría decir que se era consciente de la postura propia —esto es, del contenido y del grado; pero si se dijera eso no se solucionaría un enigma, se propondría otro.)

También: duración. Se podrían comparar, o correlacionar, cambios de dulzura con cambios de color. Pero no se puede comparar «amor» con los cambios de las luces de los semáforos. (*No se puede*: no es que se intente y se

fracase en ello.) Hay diferencias también entre las emociones mismas. Se puede tener un acceso fugaz de pánico pero no un acceso fugaz de sentimiento amistoso. De nuevo, el uso del contenido tiene conexión con el imaginar en el sentido de obtener imágenes. A las imágenes (¿nietos de las impresiones de los sentidos?) se aplica gran parte de lo que se aplica a las impresiones de los sentidos; imaginemos una melodía y marquemos el compás con la mano. Supongamos que alguien dice: (1) Mis imágenes son más vívidas que las impresiones. Ese es un informe personal. Por eso, sin interés para nosotros. Registra lo que es el caso hasta ahora, ahora y para mí. Supongamos que él dice: (2) Las impresiones son más vívidas que las imágenes. Este enunciado no registra lo que ha sido el caso hasta ahora, para mí, ni ahora (en el sentido de que no contrasta con un después —aunque podría usarse aquí un pseudo «ahora»). Ese enunciado, el (2), es más interesante para nosotros. *Es conceptual y tiene una forma experimental. Si tuviera que decirlo, diría que es la maniobra más típica de la metafísica.* El Dr. Ewing dijo el otro día que es posible que hubiera «otras experiencias», esto es, experiencias, no «experiencias de los sentidos».

No basta decir, por supuesto, que la experiencia de los sentidos es lo que captan los órganos de los sentidos. Podría suceder que yo nunca escuchara a Bach sino con el codo. Por supuesto, se puede contrastar la experiencia que no es experiencia sensorial con la experiencia sensorial diciendo que es lo que no es la experiencia sensorial —esto es un mal uso total de contraste.

Consideremos de nuevo las imágenes y las impresiones. Si alguien dijera «menos vívidas» le entenderíamos. Puede ser que diga «Lo veo ante mí» y que entiendas, si ni tú ni otros dicen nada, que se ha referido bien a una alucinación o bien a una imagen: Cuál de las dos le adscribirías, lo habrías de decidir preguntando, por ej., si ello tapa una parte de la pared. «Imagina a Smith en bata» también desempeña un papel en el juego de lenguaje. Es «voluntario», sea lo que sea eso —*aquí* «es voluntario» equivale a «desempeña un papel en un juego de órdenes». No se puede decir: «¡Ve a Smith!». Sin embargo, es mejor decir que «¿Puedes dar una orden?» no es la prueba, ya que alguien seguramente diga: «¿Qué justifica que digas que puedes dar una orden?». Lo que lo justifica es que puedes decidirte a imaginar a Smith y no puedes decidirte a ver Londres. Pero, como antes, esto *no* significa que (1) no pueda decidirme a conseguir hacerlo, o (2) que no pueda conseguir, digamos, sentir lástima por Smith. No hay una orden así: «Siente lástima por Smith». Se puede llevar a cabo esto tomándolo como «Imagina tal y tal cosa».

Hay una objeción obvia a este modo de enfocarlo; seguramente no vas a decir (1) que el movimiento de tu brazo, por ej., es voluntario: pues el mo-

vimiento es un movimiento. Y seguramente puedes comprender que el hecho de que no digamos «Ve a Smith» o «Ama al rey» es simplemente ese hecho, esto es, el hecho de que *no* decimos... Así pues, seguramente la experiencia misma es voluntaria o no voluntaria; así pues, «es voluntaria» es una propiedad del contenido. Una réplica preliminar a esto: el contenido es lo que es. La objeción sugiere que «voluntario» es una propiedad entendida sin mayores pretensiones, como en «Mi pesar es grande». Supongamos que fuera así. ¿Alteraría ello la gramática conceptual? Si lo hiciera, no valdría; si no lo hiciera ¿qué interés tendría? Pero surge la pregunta: ¿qué relación tienen nuestros conceptos con los fenómenos? (Un caso limítrofe: Smith puede mover las orejas. Yo no puedo. Alguien le da la orden «¡Mueve las orejas!» y él las mueve o se niega a hacerlo. Se me da a mí la orden «¡Mueve las orejas!» y yo no puedo ni moverlas ni negarme a moverlas; sólo puedo decir, por ej.: «Por la misma razón podrías decirme que detuviera la digestión». O, más bien, se está tentado a dar esta respuesta.)

Supongamos ahora, como antes, que se dijera que un acontecimiento involuntario tiene exactamente las mismas características (propiedades) que uno voluntario. Esto tiene conexión con casos de este tipo: Supongamos que Smith dice «Estoy imaginándome la biblioteca de la universidad» y que yo digo «Yo también», ¿cómo puede saber alguien que los dos hacemos lo mismo?, ¿cuáles son aquí los criterios de identidad? O supongamos que un niño, que no ha aprendido «imaginar», exclama «Veo a la princesa Elisabeth»; ¿cómo sabemos que se refiere a lo mismo que después expresará diciendo «Me estoy imaginando a la princesa Elisabeth»? Supongamos que alguien dice «Veo a Smith en su jardín» y que le preguntamos «¿Le estás imaginando o le estás viendo?». Puede que él replique: «Le estoy *imaginando*; ya que fui *yo* quien inicié esto»; y que continúe diciendo que saber que lo inició fue la experiencia característica de iniciarlo en contraposición a la experiencia de encontrarse simplemente con la imagen. ¿Qué replicar a ello? ¿Que imagina o que «ve» algo? Supongamos que continúa diciendo: «Ahora se quita el sombrero, se limpia la frente, tira el pañuelo, coge la pala, en la que se refleja el sol...»; entonces tendemos a decir: «No, no puedes estar imaginándolo... quizá lo inventas, o le ves; pero no estás imaginando, aunque hayas tenido la experiencia de iniciarlo». (Supongamos una tribu en la que faltan palabras para «imaginar» y «ver»; ¿cómo decidir si sus miembros imaginan o tienen una larga alucinación?)

Imagino a Smith en Trinity Street. Le imagino en flashes. No diría que mueve ahora la pierna derecha hacia adelante y que ahora arruga la frente; no (1) capto todos los detalles, ni (2) capto continuamente lo que capto, es

decir, no capto continuamente en el sentido en el que puedo verlo de forma continuada. Pero sí imagino un movimiento de una sonata (1) en detalle y (2) continuamente; en este caso, cuando alguien dice que está imaginando un movimiento de una sonata, ha de aceptar una pregunta como ésta: «¿La captas en todos sus detalles?». Y cuando alguien dice que se está imaginando a Smith, normalmente mirará extrañado si se le pregunta: «¿Lo captas en todos sus detalles?». No mirará extrañado tan fácilmente, si dice que se está imaginando la cara de Smith; pero, en ese caso, distinguimos cuándo dice «Estoy imaginándome la cara de Smith» y cuándo dice «Intento imaginarme su perfil entero»; a lo segundo es a lo que se aplica naturalmente «¿Lo captas en todos sus detalles?». Y en ese caso no decimos que (1) no está imaginando o (2) que su imaginar no es voluntario. Lo importante es si ahí se usa una palabra para «¡Deja de hacerlo!». Si alguien dice «Estoy viendo al Dr. Caligari bajando las escaleras, ahora brillan sus ojos...» y tú dices «Bueno, deja de verlo», él puede que actúe como si pudiera bien obedecer o bien desobedecer tu orden; puede que él considere que la orden no tiene sentido; en este caso decimos que no está imaginando. Confrontemos esto con la orden «¡Deja de imaginar esa sonata!» cuando se la obedece o cuando se la toma a mal, digamos. Por otra parte, es posible que alguien (1) continúe durante mucho tiempo con cantidad de detalles y (2) desobedezca la orden «¡Deja de hacerlo!». En este caso decimos que tiene una experiencia diferente. Este es uno de esos casos de los que colgamos la expresión «Él tiene una experiencia diferente». O él dice: «Imagino a Smith». Nosotros decimos: «¿Llevaba calcetines blancos?», «¿Parecía cansado?», «¿Pantalones oscuros o grises?». Si reacciona ante esas preguntas diciendo «Sí, creo que sí», o «Oh, no me fijé», o «Deja que me fije» decimos que tiene una experiencia diferente. Pero, de nuevo, a uno le gustaría decir: Esto no caracteriza el asunto mismo, sino sólo lo accesorio. Si alguien dijera «Describe la experiencia voluntaria», ¿qué dirías? ¿Has de decir siempre lo mismo? ¿No habrías de decir «Bueno, es la experiencia voluntaria, ya sabes»? Luego tendrías que ofrecer otros criterios para lo voluntario, o mejor no «otros criterios». Esto es lo mismo que: «¿Oye él, quizá, cuando yo veo?» Hablas de lo mismo o de lo diferente, pero no ofreces criterios ni para lo «mismo» ni para lo «diferente».

Volvamos ahora a la dirección de una emoción. Consideremos estas órdenes: (1) Representa el papel de alguien sin temor alguno (SÍ). (2) Representa el papel de alguien sin esperanza alguna (NO). (3) Representa el papel de alguien sin convicción alguna (NO). (4) Representa el papel de alguien que está deprimido. En este caso no tendemos a preguntar: «¿Hay algo por lo que esté deprimido, o no?». Aquí no hay un «por lo que». Es verdad que decimos «El tiempo me deprime» o «Su superioridad me deprime», pero no

decimos «Estoy deprimido por el tiempo». A veces indicamos lo que creemos que es la causa; o a veces mostramos «cómo hemos llegado a estar deprimidos». No indicamos la dirección de la esperanza y no podemos no indicar una. En (3) tenemos que indicar la dirección y no podemos hacerlo. En (4) ni indicamos una *dirección*, ni nos negamos a ello.

«Odio y amor son opuestos.» Parece que aquí se alude a los contenidos y a opuestos (como negro y blanco). Pero si alguien dice «Imagina el sentimiento del amor», el sentimiento, el sentimiento típico, no aparece —parece que no haya contenido. Lo principal en el miedo o en el amor es el objeto.

¿Cómo es que la primera y tercera persona de los verbos psicológicos no son simétricas? Al observarlo, sé que Smith tiene miedo de X; ¿por qué no sé cosas así observándome a mí mismo, como en «Tengo un corte en la planta de mi pie derecho»? Hay una objeción: Sé que tengo un dolor, ¿para qué he de *observarme* a mí mismo? Esto debe encerrar muchas cosas; lo decimos, por lo tanto es correcto.

*

No decimos: «Tengo que ir al médico porque me quejo»; decimos: «Tengo que enviarlo al médico: se queja». La gente dirá: «Por supuesto, lo que cuenta es el dolor, no le envías al médico porque se queje». Esto nos lleva a decir: «Sus gemidos son síntomas de su dolor». Alguien dirá a esto: ¿Está claro que podemos contar con un verbo simétrico para acontecimientos públicos? Por ej., «Escribo» no se verifica porque mi mano se mueva de modo regular.

WITTGENSTEIN: Este es otro caso de asimetría: el de «voluntario». Tanto en el caso del dolor como en el de la escritura digo: «Parece que tienes dolor de muelas ¿lo tienes?» o «Parece que estás escribiendo ¿estás haciéndolo (y no temblando)?». No digo: «Parece que tengo dolor de muelas»; o «Parece que escribo». Podría suceder este caso: Puedo actuar en un *escenario* y estar reflexionando a la vez, en monólogo conmigo mismo: «Parece que me siento molesto por sus observaciones».

Volvamos a «creer». «Él cree x» o «Él tiene la intención x» se comprueban observándole. ¿Por qué no hago lo mismo conmigo? Bueno, yo sé lo que creo. Esto es correcto, pero ¿por qué no me observo a mí mismo? Predigo de dos *modos*: (1) en relación a él, (2) en relación a mí. (Es «¡Prometido!» un pronóstico? Un tipo diferente.) (1) Normalmente no me observo a mí mismo; (2) no me puedo observar a mí mismo inadvertidamente. (1) Normalmente no me veo en un espejo y me digo a mí mismo: «Parece que me voy a enfadar pronto». Eso podría suceder, por supuesto, pero no se hace (nor-

malmente no conozco los signos que yo mismo ofrezco). ¿Por qué me interesa tanto la conducta pública de otro? ¿Por qué me interesan tan poco mis gestos públicos? ¿Qué interés tiene lo que hay en él? Si tiene espacios de aire de dos tipos en sus huesos, predigo que sus huesos serán de tal y tal modo; y lo mismo con respecto a los míos. Pero, como se ha dicho, en mi propio caso normalmente no predigo así las consecuencias. Por supuesto, puede ser que confíe en lo que se dice sobre mí: «Si dices tal cosa sobre mí, supongo que es verdad»; «Si dices que me pongo rojo cuando me contradice, supongo que la próxima vez le regañaré». Esto es relativamente inusual. Supongamos que un gato está al acecho. Decimos: «Tiene intención de cazar». Pero a un gato no puede *recordársele* su intención. «Tener intención de» va ligado al lenguaje. ¿Por qué contamos, por ej.? Los perros no lo hacen. Alguna razón sí puede darse. ¿Por qué no usamos verbos psicológicos simétricos? Confío en la palabra de alguien respecto a lo que va a hacer. No confío en mi propia palabra respecto a lo que voy a hacer. Saco conclusiones por lo que se refiere al «estado de su alma», esto es, a cómo está ajustado el mecanismo. Y puede ser que, entonces, yo infiera lo que él va a hacer de ese «ajuste». No infiero lo que voy a hacer del estado de mi mente.

Pero se dice: «Me conozco a mí mismo desde el interior». Esto sugiere que estoy cerca de mí, no cerca de ti. Se dice que puedo ver dentro de mí mismo; pero, entonces, si veo dentro de mí mismo, no veo dentro de mí mismo en el sentido deseado. Pero supongamos que viera algo que nadie ve. ¿Podría predecir desde mí mismo? Si lo hiciera, lo haría al modo si-entonces; esto es, sobre la base de algo. Pero no predigo sobre mí mismo de ese modo. Hay casos: por ej., cuando decimos «Creo que voy a desmayarme» sobre la base de un sentimiento extraño. No son los correctos, representan lo que me va a *suceder*. Hacemos cosas así como predecir a partir del estado anímico de Smith lo que va a hacer; por ej.,: «Cree que le has engañado, así que ¡ten cuidado!». Pero es difícil predecir desde «mi estado anímico». *Hay* algunos casos: por ej., desde el propio estado anímico es posible decir «Me doy cuenta de que creo todavía que va a venir». Santo Tomás dijo: «No pertenece a la perfección de nuestro intelecto conocer las intenciones y emociones de otros». En cierto modo eso es una tontería. Todos vosotros sabéis que yo no voy a dormir esta noche en la calle del mercado. Dicho rápidamente, esta opinión de Santo Tomás proviene de: Puede haber duda respecto a los deseos de Smith; no puede haberla respecto a los míos. Alguien dirá: «No puedes conocerlos en el sentido en que puedes conocer los propios». Lo que se supone es que «conocer» y «conocer en el sentido» son miembros de «conocer», que su esencia es la misma. Ignoremos aquí los casos en los que no conozco mis propios deseos. (Russell dijo en *El análisis de la mente* que no

conozco mi propio deseo hasta que no realizo la acción. Esto conduce al absurdo de que igual puede decirse esto: «Quería una naranja pero me contenté con una pera», *que* esto otro: «Me parecía que quería una naranja, pero en realidad lo que quería era una pera».)

Un juego de lenguaje primitivo. Si, como sucede, «Me duele» sustituye a un gemido, entonces *saber* que me duele no desempeña papel alguno. Tampoco dudar. Se puede decir «No puedo dudar de que me duele» si eso equivale a algo así como «No puedo marcar un gol en el ajedrez». En este caso no hay conocimiento ni duda.

Ahora bien, ¿qué sería conocer las intenciones de otro como conozco las mías?

X: El único sentido que puedo dar a eso es: hipnotizar a alguien e intentar dirigir yo mismo lo que hace.

WITTGENSTEIN: Advierte que dices «dar un sentido». Esto muestra que aquí lo que intentamos es desenterrar un uso. Pero cuando se hizo la pregunta no teníamos nada así en la mente. Ahora, «No puedo conocer tu dolor» es un caso de filósofos o un caso semi-cómico. «No puedo conocer tus pensamientos» es una *gran excepción.* Decimos eso, aunque no podemos conocer algunas de tus intenciones. Eso se basa en una proposición experimental; sucede a menudo que digo, por ej., que estás pensando en x, y tú dices «No, estoy pensando en y», o resulta después que no lo estabas haciendo. Es decir, éste es el caso del que procede el enigma. ¿Cómo puedo fracasar, si no puedo tener éxito? preguntas. En el caso del que partimos, puedes tener éxito y puedes fracasar. Pero el enigma es: ¿cuándo tengo razón? Se dice: o tiene ese pensamiento o no lo tiene; eso no se comprueba por lo que dice.

MALCOLM: Eso hace que parezca que el pensamiento estuviera presente en alguna parte.

WITTGENSTEIN: Puedes decir eso; podría ser. Pero entonces se dice: Nunca quise dar a entender algo así.

MALCOLM: Quiero decir algo sobre la ley de tercio excluso.

WITTGENSTEIN: Lo que nos importa es: ¿Alguien duda de ella? Si alguien la cita, habla como si hubiera intentado encontrar una tercera figura. Pero nosotros no lo hemos hecho. ¿En qué juego de lenguaje introducirías «Sé lo que piensa»? (1) «Sé lo que piensas: piensas que estoy equivocado.» «Es verdad.» Pero ¿no podría existir un caso en el que supieras lo que piensa sin que él lo diga? Si pudiera haberlo parecería que la prueba de «lo que piensa» no es lo que dice; por tanto, lo que dice no puede ser la confirmación de «Sé lo que piensa». Pero ¿qué significa decir: «Sabe que tengo razón, pero miente»? Normalmente, que se comporta de un cierto modo. En esos casos se suele decir: «Puede ser que esté mintiendo»; y esto no se refiere a él: si

fuera así, no diríamos que puede ser que esté mintiendo, sino que está (probablemente al menos) mintiendo. (*Enigma*: ¿Puedo decir que probablemente esté mintiendo, cuando no puedo decir «está mintiendo»? «Puede ser que esté mintiendo» quizá venga a ser lo mismo, como parece, que «Existe la mentira».)

«Puede ser que esté mintiendo», en su uso ordinario, se tomaría como «No importa que lo admita o no». Esto borra completamente la idea de información. «¿Está bien tu mujer?» «Sí.» ¿He conseguido alguna vez información? ¿Alguien juega alguna vez correctamente al ajedrez? Algo sucedió en su mente cuando pensó que iba a llover. Pero ¿a *qué* corresponden sus palabras? No sucede como con la correspondencia entre las palabras alemanas y las palabras inglesas. Ahí existe una regla de traducción. Algunos dicen «Nunca hay que pensar en lo que suceda», pero «¿Es eso lo que le inclinaría a decir que pensó X?». Pero ¿qué es eso? El enigma viene a ser: Comprendemos «Pensó X, aunque no lo admitiría», pero el uso de «Pensó X» lo sacamos de «Admite X», es decir: dice X, escribe X en su diario, actúa de modo X.

X: Sé qué sería imaginar o pensar X; es como yo lo hago.

WITTGENSTEIN: Lo importante de esto es que con esa idea puedes jugar juegos de «imaginar». Puedes ofrecer ejemplos de imaginar. Ofrecer ejemplos de imaginar consiste en decir: «Bien, puedes imaginar un tigre ¿no?», «Puedes imaginar una sonata ¿no?». Dibujar interviene aquí. Pensar algo y no admitirlo, interviene sólo después de pensar algo y admitirlo. Se trata de un concepto de excepción. A alguien que no sabe qué es «pensar y no admitir», habría que explicárselo en términos de pensar y admitir. No se podría explicar diciendo: «Dentro de él existe algo que corresponde —o no». Esto pone sobre el tapete el «corresponder». Se aprende por medio de un caso en el que haya, digamos, dos filas de muñecas.

Consideremos lo que dicen algunos psicólogos de la Gestalt. Sea lo que sea, hay algo así como «ver algo de modos diferentes». Existe una orden como ésta: «Observa esta fila de puntos..... así: (1) 2, 1, 2; (ii) 1, 2, 3, 4 y luego uno más». O, en el caso de un triángulo, se puede decir «considera AB como base». Y no decimos que éste sea un caso de «Llama a A la base»; es un caso de *considerar* AB de tal y tal modo. O si trazamos una línea desde A, y mostramos ABC como colgante, borramos luego la línea y ABC se sigue viendo colgante. Entonces se inclina uno a decir: piensas que lo interpretas de un determinado modo. Supongamos que en la clase de geometría se dice: «Hay que tomar AB como base». No se quiere decir: *míralo* de tal modo que AB sea la base. (En los primeros libros de texto siempre aparecen triángulos con la base abajo.) O supongamos que utilizo un dibujo de un

triángulo para describir las pirámides. Aquí no existe el «ver eso como» una pirámide. Se utiliza, simplemente, el dibujo como un diagrama esquemático. O supongamos que dibujo algo para que lo copie un operario. Puedo dibujar eso y decir «Cuélgalo de aquí». Tampoco en este caso él lo ve colgando de ahí. En estos casos no se lo «interpreta» de un modo determinado. Ahora bien, Köhler dijo: «Se ven dos realidades visuales». ¿En contraposición a qué? A interpretar, probablemente. ¿Cómo se consigue eso? No bastará con preguntar a la gente. Köhler nunca dice que bastara; pero dice: «Si no se está cegado por una teoría, se admitirá que hay dos realidades visuales». Pero, por supuesto, no puede referirse sólo a que aquéllos que no mantienen una teoría concreta son los que dirán: «Hay dos realidades visuales». Ha de tener la intención de decir que tanto si se está como si no se está (1) cegado por una teoría, o (2) tanto si se dice como si no se dice una cosa u otra, para que sea *correcto*, hay que decir «Hay dos realidades visuales». Supongamos que alguien dijera: «Ver algo de un modo determinado es realmente una interpretación». Ante eso puede ser que preguntemos: «¿Cuándo lo interpreta de un modo determinado?». ¿Cuando aparece «casualmente» ante su mente, después de que se le ha dicho que es así o después de que él ha decidido interpretarlo de un modo determinado? No. ¿Cuánto tiempo lo interpreta continuadamente? Comparemos esto con lo que hace, sea lo que sea, cuando describe lo que hace diciendo: «Lo *veo* como x». En este caso él usa conceptos de duración al modo usual; por ej., «Lo veo como 22, 1, 22 durante 7 minutos; entretanto se agitó levemente durante 30 segundos; luego volvió a estabilizarse como 22, 1, 22 durante los 3 últimos minutos», es decir, al modo usual en que se usan cuando se usa «ver» del modo más usual. «Interpretar» es «disposicional» en el sentido dado previamente; así pues, éste es un punto a favor de hablar de *«ver»*, y no de «interpretar», ya que las técnicas de duración se aplican a lo que Köhler dice al respecto. Así pues, hay *derecho* a compararlo de este modo, en contraposición a (1) «Me inclino a decir...» o a (2) «Digo (una proposición psicológica)». Pero ¿por qué la gente no se inclina a considerarlo como una causa auténtica?

X: Las figuras de la retina puede que sean las mismas.

WITTGENSTEIN: Y ése es un criterio que nos inclina de hecho al rechazo. Si debiéramos hacerlo, es otro asunto. Podría describirse el proceso entero sin hechos psicológicos; pero, ya que los escritores de la Gestalt asignan peso a esos hechos, sus oponentes y la gente ordinaria se lo asignan también naturalmente: como mínimo, los psicólogos de la Gestalt consideran el argumento de la retina como algo que hay que justificar o como algo dicho *prima facie* contra ellos. (Russell dijo el otro día: «Hay que

distinguir psicológicamente a alguien que sepa francés de alguien que no lo sepa». ¿Por qué *hay que*? Decir lo contrario es casi sugerir un nuevo principio, un disolvente. Quizá suene oscurantista; quizá sugiera: (1) haz caso omiso de los grandes éxitos que ha habido en esa dirección, (2) no pienses que es muy probable que tengas éxito en el futuro. Eso no está bien formulado. Lo único que se pretende decir es: «No digas que has de tener éxito». Puede ser también que haya gente que diga: «Él introduce un nuevo e impredecible poder: el alma». Pero eso no es necesario. Decir «tiene que haber una causa» puede sostenerse mediante «Todo apunta a ello». De hecho todo lo que *percibes cuando* y *donde miras* apunta a ello; no más.)

X: Hay que decir que se está viendo lo mismo, de otro modo no sorprenderá la afirmación de que se está viendo otra cosa. Por eso, tiene que existir una prueba para decir que se ve lo mismo; ahí está la forma, el color; de modo que a uno le gustaría decir al menos: «No puedo estar viendo algo diferente».

WITTGENSTEIN: Eso es verdad. Pero ellos dicen que la organización es diferente, que se ve otra *organización*. Y es fácil que la organización intervenga en algún caso.

X: El caso del punto.

WITTGENSTEIN: Sí: y ¿se aplica fácilmente al caso del triángulo colgante? Organización es un tanto parecida a «acento»; por ej., a escuchar un ritmo regular acentuado cada tres pasos. Se podría pensar aquí en un modelo psicológico simple. No es un accidente que la mayoría de estas investigaciones provengan del caso del punto. ¿Qué hay de equivocado en el caso de los triángulos «estante» y «colgante»?

X: Se explicaría de modo natural que el triángulo está colgado si se traza una línea sobre él, como hizo W.

WITTGENSTEIN: Pero ¿eso significaría *colgante*? Habría que explicar «colgante» mediante un colgar real.

SHAH: Supongamos que se dibuja un gancho en la línea.

WITTGENSTEIN: Ves dónde nos está llevando eso; nos lleva más cerca del colgar real.

X: La organización del caso del punto se describiría naturalmente en términos de «cambios de atención»: «Él desplaza su atención, o su atención se desplaza, *de* una figura *a* otra». El caso del ver un triángulo como triángulo colgante no se describiría de este modo; no se diría que se desplaza la atención a una parte.

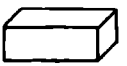
WITTGENSTEIN: Hay algo en eso. Pero Köhler podría decir: «Se trata todavía de un asunto de *organización* visual, no de un colgar real». Ya que, por tan-

to, no se da ninguna explicación en absoluto y se sabe *sin* ninguna otra explicación en qué se está pensando, hay *dos* organizaciones, tanto se diga que «cuelga» como si no. El enigma real es: las palabras que se usan para describir una interpretación se usan también para describir una realidad visual: «Cuelga de aquí» y «Se le puede ver como algo que cuelga de ahí o que se apoya ahí».

La suposición de correlatos psicológicos de los procesos psicológicos puede confundirnos, tanto si es correcta como si no. La tesis de la «organización» psicológica de la Gestalt se formula de modo generalísimo como «Está al mismo nivel que forma, color, etc.». «Organización» sugiere «agrupación»; «agrupación» puede sugerir los grupos que se forman en una fiesta, digamos; esta sencilla comparación no deja de tener sentido. Köhler habló de un «cambio de la realidad visual». El ejemplo más a disposición es el del punto. Parte del enigma es: ¿qué ejemplo se pondría de «cambio de realidad visual» en el sentido de Köhler?

Alguien dibuja un triángulo y dice: «Míralo como si fuera un triángulo volcado». A esto nos gustaría replicar: «Te entiendo, pero eso a lo que te refieres no es una realidad visual; puedo *tomarlo* como un triángulo volcado; o quizá pienses que *ha* volcado de verdad». —Podría entender a cualquiera que dijera: «Se trata de un triángulo, como ves; y está volcado; pero no se trata de una realidad visual». Pero la respuesta a ello es: «Sabes perfectamente a qué me refiero cuando digo que se trata de una realidad visual: me refiero a que *de hecho* lo ves volcado y no sólo interpretas mi indicación como "considéralo como un triángulo volcado" o "considera este punto como vértice"». Lo interesante de esta réplica podría ponerse de manifiesto considerando en qué casos *no* se piensa cuando se hace la observación de Köhler. (1) Puede ser que se tenga una *alucinación* de un triángulo colgado. En ese caso se trataría de una realidad visual. Pero esto es justamente lo que no se debe tomar como referencia de la observación. Comparémoslo con asuntos auditivos. Sí: ¿Cómo se justificaría? La respuesta es: Bueno, lo he oído. No se dice: «Bueno, lo he oído *como* algo acentuado» (normalmente no se hace). Pero en el caso del triángulo estante y colgante se dice «lo vi *como* triángulo colgante». Se dicen ambas cosas: (i) lo vi y (ii) lo vi «*como*». Así pues, tanto el caso de la alucinación como este caso auditivo no son casos que deparen lo que pretende Köhler. Tampoco el caso de la «interpretación» (instrucciones a un trabajador o a un estudiante), ni el caso en el que se dice «Oh, lo veo muy bien; está volcado ¿no?».

Consideremos de nuevo el dibujo:



Aquí suceden dos cosas: (1) se lo ve «retroceder» o «avanzar». Tampoco esto es lo que queremos. (Cfr. el dibujo de Koffka de la «vela de barco» que se hincha hacia uno y luego retrocede.) En este caso «ver *como*» *no* interviene del mismo modo que en el ejemplo del triángulo colgante y estante. Fijémonos en cómo (1) en el caso del punto, (2) en el caso del tono acentuado y (3) en el caso de la figura cambiante se tiende a justificar la pretensión de describir «la organización», el «acento», la «nueva figura» utilizando frases que no son del tipo «ver como». El caso del punto tiende a estar *entre* (1) el caso del triángulo colgante y (2) los ejemplos de la nota acentuada y de la figura cambiante. Pero (2) se puede ver la figura dibujada como un ángulo sólido o como una caja abierta; no hay nada que alucinar aquí. Está claro que lo que K. quiere *excluir* es el caso de la interpretación. Y señala la distinción entre «ver como» e «interpretar»; recordemos el argumento de la duración con respecto a «ver» de la última clase; él habla a favor de decir que «verlo como colgante» es una *percepción*. Pero, si ponemos de manifiesto realmente lo que queremos decir, decimos «Me parece que veo diferencias que no es *posible* que vea».

El enigma es: hay argumentos en favor de decir que «verlo *como*» es una sensación. Pero tenemos que describir esa sensación como si estuviéramos describiendo una interpretación.

Volvamos a las figuras de la retina. K. dice que un mapa de capitán de barco del Mediterráneo puede invertirse, es decir, de modo que el mar aparezca como la tierra y la tierra como el mar. Al principio Italia no se reconoce. Después sí. El fondo y el objeto se intercambian. Pero la figura de la retina es la misma. Ahora bien, supongamos que se averiguara que los ojos se pasean por un triángulo «visto como colgante» del mismo modo que se pasean por un cono colgante. Se diría, quizá, que esas «realidades visuales» se refieren indirectamente a algo *óptico*, no a un colgar real, esto es, no a algo de lo que se sacó el ejemplo de la interpretación; o sea, se diría que se ha descubierto, quizá, que se vio un «colgar óptico» *sui generis*

*

Se te muestra un cuadro de un caballo. Dices: «Está corriendo». Es raro encontrar a alguien que diga: «Es un caballo como *ése*» [haciendo un gesto hacia el cuadro]. Supongamos que ves un cuadro enigmático. Dices (1) «Veo un árbol». (2) «Veo un perro en el árbol; pero primero lo vi como si fuera una parte del árbol.» Esto sugiere que cuando no veía el perro, veía, lo que veía, como un árbol. Pero no dices: «Veo eso como un árbol», sino: «Veo un árbol». Lo mismo sucede con cosas tridimensionales. Veo su corbata. ¿Veo

su corbata como corbata? «Veo eso como corbata» y «Veo eso como un caballo corriendo» (cuando se trata de un caballo corriendo) son absurdos.

Muestra a alguien un papel secante de color rosa. No existe la orden: «Ve eso como rojo». Así que tampoco existe la orden: «Ve eso como rosa». Hay dos vagas divisiones. «Veo un aspecto» equivale a (1) lo veo agrupado de tal y tal modo; (2) lo veo como «significando un triángulo colgante». Es natural que se quiera sustituir «significando un triángulo colgante». Si se hace, entonces se quiere decir: «¿Cómo se puede *ver* un *significado*?».

(Esto tiene que ver con: ¿Cómo se puede entender un significado *en un momento* si sólo puede «ejemplificarse» el significado en una técnica de uso?)

El problema no es bajo qué condiciones se ve algo como x o como y. El enigma (uno de ellos) es por qué lo que se ve tiene que describirse en términos de otra experiencia visual. Si el aspecto cambia en un momento, entonces parece que había un aspecto antes del nuevo, es decir, que antes se lo vio *como*...; pero eso no tiene sentido. No puedo decir: «Vi su zapato como zapato». Puede que diga: «Vi su zapato como un símbolo de su carácter», pero no: «Vi su zapato como zapato».

MALCOLM: No entiendo cómo se llega desde el caso de un perro en el árbol a la proposición general.

WITTGENSTEIN: Pero ¿no hay un problema ahí?

*

Dificultades con respecto a «ver». Supongamos que se me pregunta «¿Qué ves?». (¿Nunca se me pregunta «¿Qué ves?» salvo en un caso especial?, ¿no se me pregunta, entonces, «¿Qué hay allí?» o «¿Qué *puedes* ver?»?) Yo respondo: «El Sr. Smith está allí sentado». Pero parece que hay un modo mejor: coge un cristal, mira a su través y pinta los colores en él. Pero supongamos que lo que pinto en él tiene la silueta de un cubo. ¿Sabría si veo un cubo o veo algo que produce la silueta de un cubo en el cristal? (Una descripción *completa* es rara: sugiere un, y sólo un, modo correcto que lo captara «todo».) Otra respuesta sería modelar rápidamente un cascarón de los objetos. En esas dos respuestas a «¿Qué ves?» no existe el «ver un triángulo como colgante», digamos. Este uso de «ver» no lo contiene.

Supongamos que tengo que dibujar el Mediterráneo mirando un mapa de capitán de barco. La inclinación al error es diferente si no lo reconozco. ¿Hemos de decir, pues, que veo algo diferente cuando lo reconozco?

Supongamos que se ve un conjunto de líneas que a primera vista no parecen nada sino un revoltijo; después se ve en ellas una persona. ¿Ves un re-

voltijo de líneas que se *convierte en* una persona? Sabes que no; no es como ver un rompecabezas de piezas móviles.

Supongamos que se ve la figura de un pato-conejo. ¿La veo *como* un pato cuando no es más que un pato? («¿Reconocer?» (1) Veo a Smith en la calle y le reconozco: «¡Ah, Smith!». Pero cuando le hablo, dejo de reconocerle. (2) «¿Quién es ése?» «Ése es Smith».)

El «aspecto» es en parte «voluntario», es decir, se pueden dar órdenes como «Velo como x». No se puede decir: «Velo como rojo». Además: Después de que se ha dado una orden «Velo como x», el interpelado «lo ve como x»; pero normalmente no sigue viéndolo como x; normalmente lo hace inmediatamente después del cambio.

X: ¿Por qué no podemos, o no queremos, decir que lo vemos como ambas cosas (por ej., como un «pato-conejo»)?

WITTGENSTEIN: La cuestión es: ¿Cuándo dirías que lo ves como ambas cosas? ¿Valdría una cabeza de Jano? No, ya que entonces vería dos conjuntos de partes *completos*. La analogía del ejemplo del pato-conejo sería «Sólo puedo ver un pico frente a un morro», y no decimos eso. Supongamos que alguien dijera: No existe el pato-conejo. Supongamos que dibujo la figura y le digo: «Dibuja historias alrededor; rodéala de dibujos». (1) Puede ser que él dibujara patos; (2) puede ser que dibujara conejos; (3) puede ser que dibujara patos y conejos. Pero ¿podría dibujar algo si yo dijera: «Que sea un conejo-pato»? (Él podría dibujar una vaca-cerdo; un gato-perro; si lo hiciera, volvería a plantear la cuestión.) O si llegaras a una fiesta y se te entregara una tarjeta con el dibujo del conejo-pato y se te dijera «¡A media noche haz este papel!». La técnica para reconocerlo como un conejo, etc., depende de que se hayan visto conejos, de que se hayan hecho juegos respecto a ellos, etc. Hay una inclinación enorme a decir: «¿Qué es lo que cambia cuando cambia de pato a conejo?». Pero no existe tal cuestión. «¿Qué cambia?» se toma de una situación diferente. Supongamos que alguien dijera: La organización ha cambiado. Podría imaginarse tal cosa haciendo maquetas de dos organizaciones, en una de las cuales se resaltaran, dijéramos, las orejas. Pero la *organización* no ha cambiado: la maqueta posee una disposición diferente de las partes. Puede que se diga: «En cierto sentido la organización sí ha cambiado». Esto no sirve de nada, sólo recoge nuestro deseo de decir que algo ha cambiado. (Cuando se dice «X ha cambiado», hay que ofrecer, es decir, tener, criterios que determinen hasta cuándo x, durante el cambio, permanece hasta cierto punto el mismo; aquí se tienen tales criterios para la figura entera, pero no para «algo referente a la figura» o para «una cualidad o característica de la figura». En otro caso esos criterios se toman de casos como «Si cambiara (esto es, la disposición) yo debería ser capaz de dibujar-

lo»; pero no lo soy. Dos criterios de cambio aquí: (1) hasta cierto punto es lo mismo, (2) no es lo mismo pero *no puedo dibujar la diferencia*. El cambio de aspecto no satisface ninguno de los dos.)

*

Supongamos que alguien fuera ciego al significado, es decir, ciego al aspecto. Tenemos que introducir una palabra nueva; esto es, no se trata de daltonismo o de afasia. Puede que él sea incapaz de (1) verlo reposando. Otro puede que no consiga verlo como unión de AB y BC, con la añadidura de AC. Pero lo que buscamos es (2) alguien que ni siquiera vea eso.

Consideremos la orden: «Escucha esto como tema y esto como variación». Este tipo de casos aparecen mucho en estética. Tomemos (1) una caja de música sonando sin frasear. Luego puedo cantarlo fraseado y decir: «Escúchalo así». O (2) puedo ordenarte que lo frasees y que lo toques de modo diferente.

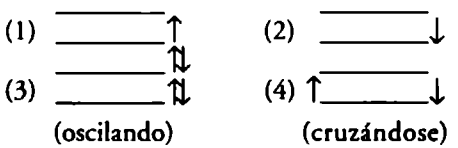
Si escribiera FORMA así: ꟻORMA, no considerarías que he escrito esa palabra con la F «en sentido contrario», sino que la F «se ha corrido de lado». (Si dibujara el perfil de una persona mirando hacia la izquierda del papel, y esa persona mirara en la otra dirección, no dirías: «Mira al contrario».) Ahora bien, si veo esa letra como una F ladeada, parece que primero la he tenido que ver de modo diferente, como una F; pero esto es ridículo. Por supuesto, puede ser que la haya visto primero como una imagen especular de F y luego *como* una F ladeada, pero obviamente no tengo por qué haberla visto como algo. Enigma: Si F es el paradigma y veo ꟻ «como una F en un espejo» entonces la F del espejo tendrá partes homólogas en ꟻ; pero ¿veo homólogas esas partes? Este es el caso en el que, dada la ꟻ de rigor, (1) se *ve* algo, (2) se la describe en términos *interpretativos*; además, aquí se duda de si se *ve* algo que se describe en términos interpretativos o —más bien que se *vea* lo que se describe en términos interpretativos— se ve algo y luego se interpreta lo visto.

En el fondo está la ambigüedad de «ver». ¿Qué ves? Él lo copia exactamente. Pero no capta el aspecto. ¿Lo ve entonces o no lo ve?

GEACH: Podría ser que hubiera una convención natural para dibujarlo de ambos modos; por ej., una línea estrecha para un sentido, etc.

WITTGENSTEIN: Pero eso te deja expuesto a: «Pero no has dibujado lo que has visto»; es como, por ej., dibujar una mancha negra en su frente para expresar desánimo. Supongamos, si quieres, que adoptas esa convención; ¿qué hay en lo que haces que me diga que lo has visto de un modo determinado? ¿Cómo podría saber lo que estás viendo sin preguntártelo? Su-

pongamos que has visto dos barras que se mueven «visualmente» como sigue:



Si pregunto a alguien «¿Qué ves?» diría «Veo una máquina que hace esto... o esto... o esto...». No diría: «Veo... (un informe visual)». Puede que yo dijera (moviendo las manos): «Lo veo haciendo esto». Pero ¿cómo saber que eso es exacto? Muevo las *manos*. Pero, por supuesto, si tuviera la máquina y la hiciera funcionar, eso no sería una descripción; así pues, la descripción exacta no es una descripción. Pero, por supuesto, una descripción con las manos puede ser exacta; se trata de otro juego: «exacto» tiene sentido en este juego y se opone a «inexacto» en el marco de esta convención, es decir, de este juego.

Helmholtz dijo: «Escucho a M; distingo su voz entre una enorme masa de palabras que chocan contra mis tímpanos» (no es necesario que se trate del tímpano). Lo mismo vale para el ver. A veces, los victorianos escribían horizontal y luego transversalmente. ¿Cómo leer lo uno sin que confunda lo otro? Si tuviera que copiar (imitar) lo escuchado en conversación en la calle, no haría más que reproducir lo dicho por Smith, y quizá sus entonaciones y acento; no colocaría la bocina de un coche entremedias. Y si se me pidiera escribir lo que he visto en una carta escrita transversalmente (muy probablemente) no lo escribiría transversalmente; escribiría «Espero verte». Y aunque fuera posible hacerlo, sería difícil de dibujar.

Otra vez, un niño dibuja una silla de un modo; pero no objeta nada si yo dibujo lo mismo a mi manera.

X: Puede que el niño tenga alguna dificultad técnica al dibujar una silla; por eso quizá no hace ninguna objeción.

WITTGENSTEIN: Pero cuando le pido que describa su reloj, dibuja algo redondo; y una elipse es técnicamente tan fácil.

Las inclinaciones provienen en este caso de «el modo ideal», es decir, del modo de los datos de los sentidos. La respuesta tiene que ser: (1) figuras de cera, (2) pintar. Pero este modo del dato de los sentidos no consigue captar (1) el aspecto, (2) la característica «distinguida». Ahora bien, si alguien critica aquí el procedimiento del dato de los sentidos diciendo «Lo malo de él es que se le escapa el "aspecto" y la "distinción" de característi-

cas; y sin duda estas cosas no son menos "visuales" de hecho», pasa por alto lo esencial; el paradigma propiamente visual no las contiene; no están en ese juego.

*

«Vi» cómo una locomotora doblaba la curva, cómo aumentaba de tamaño sin acercarse, cómo luego se acercó. Supongamos ahora que (1) mi figura de la retina creciera proporcionalmente al objeto visual y luego (2) se averiguara que se producen corrientes eléctricas extrañas en la retina cuando el objeto «avanza». En este caso, la descripción psicológica incluye dos cambios diferentes. ¿Proviene la tentación del modelo fisiológico? El modelo fisiológico respalda la inclinación a utilizar el modelo del dato de los sentidos. El modelo del dato de los sentidos es un modelo de un objeto físico que no es un objeto físico. (¿Puedo pintar un dato de los sentidos? Una pintura es algo (1) que más de uno puede ver, (2) que sigue siendo lo mismo cuando se lo inclina. ¿Son ambas cosas compatibles con un dato de los sentidos?)

Hasta ahora el ciego al significado era alguien cuya ceguera al significado se limitaba a las figuras. Y en el ejemplo de las figuras había dos casos. (1) Él no capta ninguna transición del pato, por ej., al conejo; no capta «qué nos hace sonreír»; o (2) no se preocupa de la transición; su ceguera al significado aparecería en su trato con cualquier cosa figurada, por ej., no trataría como un libro una figura de un libro. Tampoco se ha dicho mucho sobre lo que hace. Este tema de lo que *hace* es importante.

*

Normalmente existe una respuesta a «¿Qué es esto?» y una reacción; por ej., se levanta algo que parece un libro y uno se extraña de su peso —es de plomo. Normalmente esto es una reacción a «¿Sabes qué es esto?» o «¿Qué te parece que es esto?». «¿Como qué lo ves?» es una pregunta rara.

En cierto modo no se puede decir: «¡Ahí hay un hombre!» y dar pruebas de este tipo: «Parece ser (tiene el aspecto de) un hombre». El uso de «Ahí hay un hombre» (que puede formularse también «Sé que eso es un hombre») es un uso-reacción; no hay que tratarlo como una hipótesis. Un ciego al significado presumiblemente reaccionaría de modo diferente. Quizá tomara «Ahí hay un hombre» como una hipótesis.

Escribo FORMA. Tú lees «forma». Te pregunto: «¿Cómo la has visto?». No hay respuesta a ello; quizá digas, como un reproche: «La tomé como una

F, por supuesto». Supongamos que (1) sé que no la has visto como una F especular, (2) ¿ha de seguirse que la viste como una F que se ha «ladeado»? ¿o como algo semejante? No. Lo único que se sigue es que no la viste como una F especular.

Supongamos que se sugiere que ⊤ es «dos Tes». A no ser que se reaccione dudando, es decir, a no ser que uno se haya «preguntado sobre» esta posibilidad, no se puede decir: «La vi como dos Tes pero quizá se trate sólo de una F»; esta vacilación no sucede. Que alguien reaccione en seguida, es decir, lea «forma», o diga después «La consideré como una F», viene a ser lo mismo que decir que la *ha* tomado como F; no puede decir «La tomé como F pero quizá viera dos Tes». De otro modo, se puede prescindir de «como», excepto en los casos de transición, y decir solamente: «Vio F». El ciego al significado no puede ni siquiera decir «Eso parece que es un hombre». No se puede aprender «parece» si lo que parece *nunca* «es».

Berkeley dijo que no se puede ver la distancia. Se podría decir: «Pero Berkeley veía lo mismo que nosotros». Pero con esto no se consigue nada; lo que se dice es que *nosotros* no podemos ver la distancia. Ahora bien ¿estaríamos tan tentados de decir esto con figuras?

Contemplando este dibujo decimos que se ve que 2 se encuentra detrás de los demás. Pero ¿cómo es posible? En este caso pueden darse algunas pruebas para «¿cómo es posible?»; pon el papel de canto. Pero si hago lo equivalente, esto es, si lo miro de modo diferente, en un caso real veo de hecho una cosa detrás de la otra. Pero entonces se dirá: «Está al lado, no detrás». En el caso de este dibujo tengo la tentación de decir: «Lo único que sucede es que hago *esto*...» (indicando «allí fuera», «más allá»). Por supuesto, no hago eso *excepto* para explicar *mejor* lo que digo que veo. Pero los psicólogos introspectivos dirán que tienen lugar «movimientos incipientes». (1) A veces suceden: (a) cuando se ha escuchado esa historia, (b) cuando se presta atención a uno mismo. ¿Suceden en alguna otra circunstancia? (2) Supongamos que sí. ¿Es un asunto de lo que se encuentre dentro? No obstante, el ejemplo del dibujo proporciona el caso real de una situación en la que se podría decir: «No puedo ver la distancia». Y esto *no* es lo que se quiere. Por otra parte, el caso del dibujo no es un caso, a no ser que se lo describa de

hecho diciendo algo así como «2 parece que está detrás» o «2 se ve detrás», esto es, a no ser que de hecho se lo describa visualmente. La cuestión entera tiene esta curiosidad: Uno no es capaz de decir que no ve la distancia a no ser que haya *algo que explicar*. Ese algo que explicar es precisamente lo que proporciona el paradigma para decir que se ve una cosa detrás de otra. (Advirtamos que nunca se dice: «Veo la *distancia*»; se dice, quizá: «Veo cosas a cierta distancia»; con mayor naturalidad: «Esto está detrás de esto».) Se dicen dos cosas opuestas: (1) No se puede ver la distancia; sólo se puede ver el final de la punta de un lápiz, e incluso eso no es sino la anchura del final. (2) Köhler, por ej., «Es obvio que la distancia es una realidad visual». Quienes dicen (1) dirán algo para explicar cómo se llega a decir: «Una cosa se ve detrás de otra». Una de las cosas que llamo «describir lo que veo» es, por ej., «Ahí hay un libro con un plumero detrás».

Esto es un soldado con un perro saliendo por la puerta. Se podría decir (1) «Lo veo como una parte del soldado, etc.»; o (2) «Sé que es un soldado». Lo veo «como un soldado de viñeta de libro». «Si las dimensiones fueran las correctas me haría "click" de otro modo»; y esta observación tiene interés. Parte de la reacción es: Cuando lo hayas descrito, o hayas acabado el dibujo, diré «correcto» o «incorrecto».

Supongamos un dibujo de un viejo con un bastón subiendo un montículo. Miras ese dibujo y dices: «Por supuesto, es un viejo con un bastón subiendo una colina». Pero supongamos que digo: «No, es un hombre que se desliza hacia abajo de una colina apoyado en un bastón». ¿Qué dirías? Después de todo, no ves más que eso (señalando). Y puede que en Marte realmente se deslicen de ese modo. Sin embargo, en el caso descrito, es decir, donde no existe punto alguno que hable en favor del deslizarse, tu descripción es la correcta. O consideremos: «Parecía incómodo cuando lo dijo». ¿Qué sucedió en realidad en su cara? Quizá no haya otra descripción. La expresión «su cara se iluminó» va unida a juegos de lenguaje completamente diferentes, por contraposición, a «sus músculos se apretaron». Por ej., si yo *imitara* «su cara se iluminó» estaría *dando* una descripción, no suministrando el material para una.

Una sugerencia poco elaborada: ¿no es natural caracterizar todos esos enigmas preguntando: «¿Qué ves cuando ves...?». Si es así, se mencionan dos paradigmas. A la inversa: Parece que distingo las cosas por no otros medios que por la vista; y que después no puedo ver lo que he distinguido por la

vista. ¿Puedo ver a alguien detrás de otro? Estoy fascinado por el modelo de las velas pintadas[7].

Parece que no veo directamente una silla, (1) veo sólo un trozo de una silla. (2) Veo sólo un trozo de una superficie. (3) Veo sólo un objeto visual visto directamente, una «perspectiva» (Moore); indirectamente veo una mesa. Este uso de «indirectamente» es absurdo, por supuesto: no hay caso para él; ¿qué sucede, pues, con «directamente» en «directamente veo un objeto visual»? Pero nos quedamos con «veo *algo*», que hemos sacado del caso primitivo.

Ves una montaña con un castillo encima. Ves algo. (1) Píntalo: pero una pintura es algo «bidimensional». (2) Haz una maqueta. Pero no se necesita un modelo tridimensional (aunque la bidimensionalidad se considere una objeción). (3) Supongamos, entonces, que hacemos un modelo de cartón. Pero eso no vale: las partes que están detrás de las otras en el modelo de cartón sólo están conectadas causalmente (no esencialmente) con lo visto; lo visto puede reproducirse mediante una pintura (pero una pintura es bidimensional, etc.).

Supongamos que pintas una cara con una expresión traviesa. ¿Compruebo si «la interpreto correctamente» comparando líneas, colores, etc.? Si te pido que mires sorprendido puedo utilizar para ello ciertas instrucciones visuales; pero *normalmente* no puedo instruir a nadie de ese modo. ¿He de decir que «una cara cariñosa» no es una descripción de una imagen visual? Al revés, ¿sería correcto decir: «Así vemos la ternura»? (1) Algunos dicen que la ternura no es algo óptico. (2) Otros dicen que no se pueden describir ni siquiera las manchas de color sin esas palabras: así que la ternura es algo tan óptico como los colores. Ninguna de las dos cosas es correcta. «La reproducción ideal» es una quimera.

Veo a S a las 5.10 de la tarde. Digo: «Tengo una imagen visual particular». ¿Cuál? «Ésta» no vale. Por lo tanto: «Ésta» + una pintura. Supongamos dos pinturas; (1) tiene el cabello borroso, (2) muestra los mechones. ¿Cuál es correcta? Decimos: «Aproximadamente ése era su aspecto». Este uso de «aproximadamente» no se opone a «exactamente». O, más bien, se opone a un «exactamente» no exclusivo. Puede ser que se diga (con razón) de más de una figura: «Exactamente ése era su aspecto». (El paradigma de «medición» se pone en cuestión en este caso; hay dificultades al respecto; pero la respuesta correcta tiene en este caso una definición situacional.)

[7] «Por lo común los filósofos admiten que todos los cuerpos, que se descubren ellos mismos ante los ojos, aparecen como pintados sobre una superficie plana, y que sus diferentes grados de lejanía a nosotros mismos son descubiertos más por la razón que por los sentidos» (Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, p. 56).

Observemos de nuevo ꟻ. Supongamos que lo señalas y preguntas: «¿Lo ves como una F que mira hacia el lado contrario, o como una F ladeada, o como una F especular?». Puede que esto no sea en absoluto una pregunta; puede que no existan respuestas en un diálogo así.

Supongamos que:

(1) lo ves mientras lees «forma».
(2) miras a ello como a una F especular, es decir, lo ves como una F especular.
(3) Luego dejas de verlo como una F especular.

¿Significa eso que he de decir que el aspecto es el mismo que la primera vez? Además: ¿Existe una pregunta como: «¿Se vuelve más borroso el aspecto?»?

Supongamos que (1) lo ves simplemente y (2) se produce una reacción: «¡Ah, una F!». ¿Es (1) un reconocimiento de ello como F? Si (2) lo es, entonces (1) no es un reconocimiento, es decir, no es un reconocimiento como el de (2).

En otro país puede ser que no exista una expresión así: «Lo veo como...». ¿Qué razón tenemos para decir «Lo veo como...»? Köhler hace este dibujo:

El diría «Veo tres cosas» (no seis, por ej.). Es difícil que se plantee una cuestión como «¿Hay seis cosas ahí?». Lo vemos «con los dientes para arriba» o «con los dientes para abajo». Köhler dice que ya está organizado; esto es extraño: puedo ver cualquier organización o *ninguna*. Lo importante del asunto aparece cuando se compara este caso con ver una camisa azul. No existe una orden así: «Ve esta camisa como roja»; sí existe una orden así: «Ve algo con los dientes para arriba». (Esto necesita restricciones.) Esos casos —los casos en los que se ve algo como tal o tal cosa— se dan siempre cuando se ofrece, o se sugiere, un *contexto*; sugerido un contexto, se da la orden utilizando un lenguaje interpretativo. Hasta ese momento la figura no está organizada en el sentido en el que hablamos de organización en el caso del punto.

Supongamos que dibujo ꟻ y pregunto cuáles son las partes homólogas a una F ordinaria, y las digo. ¿He de decir: «Él la ve como una F especular»? No. Miro un perro y un caballo y veo que los ojos del caballo son homólo-

gos a los del perro. ¿Significa eso que los veo *como* homólogos? No. En mi afirmación de que las partes son homólogas no hay nada que se aproxime a una descripción de datos de los sentidos. Pero tomemos una F escrita con garbo. Dirías que eres consciente de ello; tiene un aspecto garboso. Puedes preguntar qué fisiognomía tiene esa letra. Y a veces se considerará que estás haciendo una pregunta. Lo que no significa que siempre sea así. Recuerda que «¿Qué ves realmente?» es una pregunta *tardía*. «¿Qué ves?» funciona normalmente como «¿Qué hay allí?», una pregunta temprana. Así pues, en cierto modo «¿Veo el aspecto?» es engañoso: sugiere que podríamos hacer algo que no podemos, es decir, ver algo en otro sentido, en uno primitivo. Comparémoslo con «Vi dos árboles». ¿Lo has entendido? Sí. (1) ¿Puedes oírlo como significando *árbol*? Sí. Pero repite «árbol» diez veces. Entonces «pierde su significado». Ahora bien, cuando lo escuchaste la primera vez en la conversación ¿lo oíste como *significando árbol* o como suena vacío de significado? ¿Sucede que ninguna de las *dos* alternativas se aplican la primera vez? ¿No es, pues, una pregunta? Supongamos que se lee una letra una vez. Luego parece rara y luego normal. ¿He de decir que tiene el mismo aspecto que cuando la leí?

SHAH: No hay aspecto la primera vez.

WITTGENSTEIN: ¿Piensas que no lo hay, que no necesita haberlo o que no tiene sentido decir que lo hay?

SHAH: Pienso que no necesita haberlo, pero si me presiona prefiero decir que no tiene sentido.

WITTGENSTEIN: Bueno ¿qué dirías?

SHAH: Diría que no tiene sentido.

WITTGENSTEIN: Supón que leo una letra y luego me parece rara, luego normal: puede ser muy bien que su aspecto sea el mismo.

SHAH: Pero «normal» se *introdujo* (1) por oposición a «rara» y (2) al *segundo* paso. Así pues, normal no significa «normal» en el mismo sentido en que puede usarse normal cuando se lee la letra sin más.

WITTGENSTEIN: Bueno, supón que decimos que la primera vez se la leyó «irreflexivamente», que después tenía un aspecto raro, y que después parecía normal. ¿No puede ser que su aspecto sea exactamente el mismo que el de la primera vez?

SHAH: Pero «normal», *como lo usa usted*, contrasta con «rara» en el segundo paso.

WITTGENSTEIN: ¿Estamos haciendo lógica o psicología?

SHAH: Lo primero.

WITTGENSTEIN: Entonces, ¿no podría suceder esto? Leo una letra, luego parece rara y luego digo que no parece rara en absoluto. Ahora bien, me pre-

guntas qué parecía la primera vez y yo digo: realmente «garbosa» o «como el cabello azotado por el viento». Ahora bien, ¿a la tercera vez que la miro no puedo recobrar el primer aspecto? ¿No tengo razón en esto?
SHAH: De este modo ¿no es incompatible con todo ello la primera descripción? Hemos de admitir que podría darse un caso así, de modo que es posible que tuviera sentido.
WITTGENSTEIN: Considera: Ves una figura y luego ves la expresión. En cierto modo «ser consciente de la expresión» es más bien imaginar. Puedes dar *órdenes*, a veces, de que se vea algo de un modo determinado; o puedes, al menos, sugerir que se haga. («Lo único que haces es poner glamour en la cara» es el equivalente en indicativo.) Y si yo dijera «Ve eso como algo ondeante», podría preguntar «¿Qué habrías de hacer para acentuarlo?» ¿Es éste el comienzo del juego de «imaginar»?

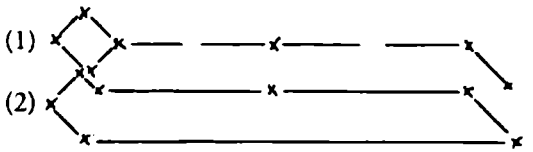
Una cosa que hemos de hacer es eliminar el modelo «de la descripción correcta ideal» inventando un extraño ojo con que ver. A uno le gustaría decir: «Construye el objeto que ves, partiendo de las oscilaciones nerviosas». Este modelo del sistema nervioso nos deja en la estacada cuando los aspectos, y cosas así, entran en juego.

Lees esto como un 4. El 4 «sigue estando ahí» de un modo extraño. Comparemos el caso en el que se junta – – – – – – – de modo que se convierte en ————. ¿Sigue estando ahí la línea punteada? Aquí desaparece la cuestión.

O puedo cantar una melodía. Pero no puedo cantarla saltándome una nota sí y otra no; esto es, normalmente no puedo. ¿Diría, si pudiera hacerlo, que canto esa melodía *saltándome* una nota sí y otra no? ¿O que canto las notas que canto, con intervalos que yo pongo? Normalmente no hay criterios para responder a esto.

«Mira la figura» (orden). «Mira la tristeza». (Orden, o sugerencia, esto es, «semejante» a «Imagina».) Puede que continúes diciendo: «Sí, ahora veo la tristeza, pero ¿es esto correcto del todo?». Se dice que has aceptado la sugerencia. Puede que a pesar de ello *insistas*: «Veo una cara diferente». Normalmente pueden extraerse consecuencias del hecho de ver algo diferente; (1) se lo describe de modo diferente, (2) se lo dibuja de modo diferente (normalmente). No decimos que la palabra correcta para mesa sea «mesa». Decimos: «La palabra correcta para su expresión es...». Por qué *sea* la correcta, no podemos decirlo, esto es, no hay modo de hacerlo.

Si alguien dibujara (1), se diría «la Osa Mayor». Si (2), probablemente no. Esto se prueba a sí mismo. ¿Se podría decir, *partiendo de esto solamente*, que se ve la Osa Mayor cuando se describe del primer modo? El hecho no



basta; si se llama a eso describir cómo se ve, es que se ve así. Pero parece que puede decirse «Lo veo como» (1). Si lo hago es que tengo inclinación a copiarlo de un modo concreto; si «como 2», de otro modo.

Supongamos que se ve *Drawing Dogs* como título y se interpreta como perros dibujando, es decir, como perros que dibujan. Después se cambia de interpretación. ¿Qué ha sucedido? Como hemos dicho, no se trata de encontrar imágenes en la cabeza: ni (1) una imagen cualquiera, ni (2) una imagen típica. O, lo que sucede raras veces, lo interpreto como perros *dibujando* y recibo una imagen de un perro con un lápiz, o lo interpreto como dibujando perros y capto una imagen de una persona dibujando un perro; de ahí no se sigue nada. Si capto esas imágenes, las capto. Puede uno inclinarse a decir: «Capté (leí) las palabras con un acento diferente»; comparemos leer «rank» como adjetivo y leer «rank» como verbo. De hecho, este tipo de afirmaciones casi sólo se tiene en consideración cuando se filosofa sobre la cuestión; en casi todas las demás ocasiones no se tiene en cuenta este hecho; nunca se piensa que el acentuarlo de ese modo sea parte del significado concreto que quiera dárselo hasta que uno no se enfrenta a la cuestión: «Bien, ¿qué sucede porque quieras significar eso?». Si alguien nos hablara de sus imágenes y acentos responderíamos: «*Así que* lo pensaste como dibujando *perros*». Yo sólo puedo decir: «*Pensé* dibujando *perros*». No ha sucedido nada de lo que pudiera decir «Sí, eso es» en el caso de que alguien me describiera algo sin mencionar una expresión como «Pensé dibujando perros».

GEACH: Uno se inclina a decir: si me viene la imagen de un perro *dibujando* y tengo ante mí aquel título, se trata de lo que pasa por ser un modo de interpretarlo.

WITTGENSTEIN: Una imagen sugeriría un modo de uso de la expresión. Pero no usamos así la imagen. *Explicamos aquello a lo que nos queremos referir*, dibujando algo o hablando; puede que mencionemos que teníamos una imagen así o puede que no; y en caso de que la hubiéramos tenido, de ello no se seguiría ni siquiera que nos quisiéramos referir a lo que ella «figura». (Los casos en los que nos referimos naturalmente a la imagen son aquéllos en los que no se la interpreta ni de un modo ni de otro: «No estaba escuchando con demasiada atención, así que no lo *entendí* ni de un

modo ni de otro, sino que tuve una imagen de... De modo que supongo...».) Con mayor rapidez diríamos: «Sentí una *predisposición* a explicarlo de ese modo». Pero esto no basta. (Lo que no quiere decir que ésta no sea una descripción mejor que otra.) Buscamos un mecanismo, cuando un mecanismo es justamente lo que no queremos. James describe con gran detalle «buscar a tientas un nombre». Sé que eso no vale, pero quiero hacerlo. James dijo: «Mi conciencia se encuentra en un estado peculiar». Pero no es peculiar; no es más peculiar que el vuestro ahora o en cualquier momento; parece peculiar cuando pienso en él y lo comparo con otra cosa. El enigma está en la descripción introductoria, y ésa la queremos dar. James habló de un «vacío», de un «vacío activo», de un «fantasma». Pero ¿puede tener ese fantasma una relación proyectiva con algo? No es como una relación proyectiva entre proposiciones francesas y alemanas. (Es verdad que James utiliza esta maniobra: ¿Estás pensando en «Smith»? No. ¿En «James» entonces? No; más bien en algo así como «Bebbington». De modo que el *vacío tiene que tener un carácter*. Comparemos esto con: «Si lo tomaras como el Lloyd's Bank tendrías algo diferente». Pero esto se prueba a sí mismo.) A veces hay algo a lo que puede llamarse un fantasma. Nos inclinamos a usar esta metáfora. O nos inclinamos a considerarlo como un *germen*; pero si creciera una flor sobre este trozo de tiza, a este trozo de tiza no se le llamaría un germen. Lo que se produce aquí es una forma drástica de la tentación de describir un estado de conciencia, cuando lo que deberíamos describir es la conducta.

Tomemos ∓ de nuevo. ¿Qué es eso? (1) Se puede contestar partiendo del conocimiento que se tiene de quien lo ha escrito. (2) Pero también se quiere decir de otro modo: se hacen gestos quizá, se dibujan Fes exageradas en ciertos aspectos, etc. En algunas sociedades esos gestos pueden ser pura idiotez.

Esto puede verse como tres pétalos; tres cuñas; un trébol de tres hojas; y como otras muchas cosas. Si se lo ve como un trébol de tres hojas esas líneas desempeñan un papel muy pequeño. Si se lo ve como cuñas, el círculo exterior desempeña un papel grande. Puede ser que, si A lo ve de un modo determinado, se hagan ciertos cambios en el dibujo y uno no se dé cuenta de ellos; si, por ej., se lo está viendo como un trébol de tres hojas, podría, quizá, eliminarse una de las líneas sin que uno se diera cuenta. Puede que en un dibujo del follaje de un árbol no se advierta una raya negra, pero si aparece en la cara que vemos ahí, sí nos damos cuenta.

Este dibujo de un círculo, y sus aspectos, «parecen más ópticos que los efectos ꟻ». (1) En el caso F no se produce un cambio automático así. Pero puedo pedir a alguien que lo mire de un modo u otro, en contraste con el caso en el que se mira una camisa roja, en el que no puedo pedir a nadie que la mire como si fuera amarilla. (Además, «Ve ꟻ como una F especular» parece más una orden que «Velo como un trébol de tres hojas», que (a menudo) se traduce por «Ponte en una posición, desde la que resulte ser un trébol de tres hojas». (Hay que esperar el click.)

Supongamos que los miembros de una tribu escribieran la F así: ꟻ. Preguntamos: «¿La ven como una F especular o como una F?». ¿Existe tal pregunta? No. Existe para nosotros porque contamos con dos interpretaciones válidas. Supongamos que tienen letras de alambre. Algunas veces las colocan de un modo, otras del otro. Una pregunta así podría plantearse en el caso de que se supiera que la mayoría de las veces las colocaran de un modo.

ᒧ como «I» mirando hacia la izquierda. Si se nos enseñara que ᒧ fuera T, miraría hacia la derecha. La orientación de las letras es comparable a los «colores de las vocales».

X: ¿Por qué no existe una pregunta así en relación al modo en que la tribu ve ꟻ? ¿Porque se da por supuesto que no se trata de una F especular? ¿O porque tales cuestiones relativas al aspecto no pueden plantearse?

WITTGENSTEIN: Ellos simplemente leen F, así que ¿dónde está la pregunta?

SHAH: Pero ¿es esto compatible con que, en relación a esta F, vean otras cosas comparables con verla como F especular, aunque no sean lo mismo que verla así? El otro día dijo usted que yo no debería haber dicho que no tenía sentido preguntar: «¿Lo ve alguien de igual modo cuando lo lee, luego le parece extraño, luego normal?». Usted puso un caso en el que podrían «recobrar el modo en que lo vieron», aunque la descripción del caso sólo contenía que lo leyeron.

WITTGENSTEIN: Tienes razón. Ahora me inclino a decir que hay dos casos: (1) en el que se lo lee y no impresiona, (2) en el que se lo lee e impresiona. Pero son compatibles con la descripción de la tribu. Puede que no exista pregunta alguna al respecto; pero no es necesario que no la haya.

Supongamos que afirmara que cuando leo «ne... pas» (y «ne... rien») esas palabras significaran para mí «ni siquiera un paso» (o «ni siquiera una cosa»). ¿Qué te sugeriría eso? (A mí puede no sugerirme nada.) Puede ser que en un poema tuvieras que utilizar el significado original.

X: Supongamos que usted hace esa afirmación a menudo en casos similares.

WITTGENSTEIN: Esto puede que lo convierta en una especie de valoración. Hay que verlo de ese modo para saber que es bueno.

Supongamos que he mirado simplemente H y he dicho: «Lo veo como una F especular». ¿Qué es lo que ello sugiere? Quizá se diga: «Él podría jugar un juego», o sea: «Lo vi simplemente como una F especular» —«Yo también». Pero este juego sería realmente un juego. Contrastemos este juego con el caso de un patrón de puntos que (1) sigue siendo un patrón, que (2) se ve como una cara que sonríe. Esto tendría consecuencias.

Volvamos a . En este caso se diría con mayor probabilidad que se trata de algo visual, si se ve como un trébol de tres hojas que si «se ve con líneas resaltadas». Pero entonces nunca se diría que verlo como un trébol de tres hojas es ver una organización; el caso del punto es diferente.

Recordemos que Köhler pregunta, por ej., cómo se llega a ver de un modo concreto y con qué facilidad se ve de un modo concreto. Y la dificultad de la pregunta de Köhler es completamente diferente de la dificultad de la nuestra, que es: «¿Cómo he de describir...?». *¿Cómo puedo terminar esta frase?* Iba a decir «describir estos fenómenos», pero no se trata de eso; después iba a decir «describir los conceptos aplicables a los fenómenos», pero no se trata de eso. ¿He de decir: «¿Cómo he de describir la descripción de la descripción de los fenómenos?»?

Aprendemos juegos de lenguaje. Los juegos están para expresar deseos; para dar y recibir órdenes, informes. Un juego que no se juega normalmente: Di «board» queriendo significar «board». Hay ciertos juegos que hacen uso de ese significado; por ej., «¿Estás aburrido [bored]?» «Sí»; o «Dime una frase que sugiera el significado que has elegido y no el otro». «Bueno, podría haberlo tomado como aburrido [bored], pero de hecho entendí que la frase se refería a la Junta de Facultad [Faculty Board].»

Pero normalmente no existe el juego: «Di... queriendo significar...». Quizá algunos digan que el hecho de que se pueda significar algo aisladamente muestra que algo sucede en uno como en un flash: que lo piensas así. Supongamos que se usara un trozo de hierro (1) como atizador, (2) como cetro. Supongamos ahora que se da una orden: «Dibújalo como atizador». ¿Qué se haría ante esa orden? Puede ser que haya un modo de dibujarlo, tal que todos digáis: «Esta vez es un cetro de verdad»; puede ser que haya un modo ostentoso de hacerlo. Pero normalmente no existe el juego de «mostrarlo», que pueda jugarse sin mostrarlo en la práctica. Normalmente no hay el juego de lenguaje de «Significa con él...» sin usar la palabra concreta. Hay casos, por supuesto, en los que sí puede jugarse ese juego.

Confrontemos: «sentimiento de una presencia». Normalmente esto es (1) una adquisición tardía y (2) desempeña un papel pequeño en la vida de los

seres humanos. Podría ser que hubiera un papel grande para ello, pero al presente su uso está confinado más bien a (1) lunáticos y a (2) gente normal en momentos inusuales. El acto de significar es algo parecido a esto.

«El último día hice una observación inteligente.» Cuando alguien dice que ve F *como* algo..., ¿qué interés tiene esta observación para nosotros? Cuando alguien dice «Siento una presencia», ¿qué interés, qué importancia, tiene eso para nosotros? Alguien hace un ruido. Si es chino y dice, en medio de frases en chino, «Siento una presencia», no prestamos atención a ello. Pero si (1) lo dice, (2) sabe nuestro idioma, (3) domina una técnica para usarlo, sí tiene cierto interés. (Decir que domina una técnica significa aquí algo así: sabe que normalmente es erróneo decir de alguien que está sentado delante de ti: «Siento su presencia».) La técnica lo hace interesante. Supongamos que siento una presencia cuando mi sombra cae sobre la pared. Puede que alguien diga: «Oh, te refieres a tu sombra»; pero yo digo: «No, no a eso, por supuesto». La persona que ha sugerido esto, ha advertido algo; pero lo que ha advertido no es más que una conexión causal, no una razón, ya que yo lo rechazo. Si lo rechazo, mi rechazo conecta mi observación con muchas otras cosas. Supongamos (1) que continúo leyendo normalmente después de haber hecho observar que siento una presencia; esto contrasta con (2) que miro con inquietud, estoy nervioso, etc. Esto lo hace diferente. Hacer lo primero, lo convierte en algo casi sin sentido. Puede ser que mi experiencia tenga márgenes imprecisos; puede ser que contenga anormalidades. Decir que es anormal no es sino decir: «Bueno, sucede eso, y ¿por qué no?». Dije una vez: «Una vez me pareció extraño que nadie sintiera dolores diez pulgadas por encima de su cabeza». Pero, con todo, esas anormalidades no dejan de ser anormalidades.

Se ha dicho que «f(f)» no significa nada si «f» significa lo mismo las dos veces; por ej., no que «Smith es verde» sino que «Verde es verde»: si ambos son adjetivos esto no tiene sentido. Parece que algunas veces se puede decir eso de tal modo que uno signifique con ello «Verde (adj.) es verde» *o* «El Sr. Verde es verde». Y esto puede hacerse. Se tiene la idea, entonces, de que se pueden tener significados en el alma *y* ponerlos juntos de un modo determinado *y* producir sentido o no producir sentido (como si se reunieran las piezas de un rompecabezas y se colocaran juntas de modo que *encajen* o no encajen). Ahora bien, si digo «Verde es verde», se puede preguntar, por supuesto, «¿A qué te refieres?». ¿A que verde es verde (identidad) o a que (el Sr.) Verde es verde? Y yo puedo explicar entonces a qué me refiero. Decir que f(f) no tiene sentido sólo puede ser una decisión, es decir, no vamos a utilizar esta forma y podemos dar razones de por qué no vamos a hacerlo. Uno se inclina a decir: No tiene sentido a no ser que te refieras a algo dife-

rente con las dos palabras. Pero (1) ¿a qué se refiere uno con «refiérete a algo diferente»?; (2) ¿cómo podría mostrarlo? Se evitará sin más esa forma; también se puede utilizar si se quiere. Supongamos que alguien escribiera: f & f, y otro dijera: Eso no tiene sentido si ambas efes son sustantivos y & la cópula.. Esto es como: «No puedes dar jaque mate a un caballo; inténtalo y verás que es imposible». Supongamos que se escribe ABC. Digo: «Si A significa tal y tal cosa, y B significa tal y tal cosa, entonces se trata de una proposición; si no, no». Esto es correcto. Pero ¿a quién estoy dando esa información?

Sean A, B y C tres palabras. Supongamos que A, B y C representan cada una de ellas una palabra. ¿Qué significa, entonces, decir: «Si A y B y C significan cada una de ellas x en tres sentidos semejantes, entonces no se trata de una proposición»; o: «Si A se usa de este modo y B se usa de este modo y C se usa de este modo, entonces...». Pero ¿qué significa «Si se usa de ese modo»? Supongamos que digo: «Dices que Verde es verde pero yo creo que él es rojo». Así, las palabras *funcionan*, las captamos funcionando de diferentes modos; pero *inmóviles* no tienen sentido.

Supongamos que en mi lenguaje, colocando guiones entre las letras se consiguiera captarlas como una proposición; por ej., «Te quiero» no sería una proposición, pero sí «Te-quiero». Pero supongamos que entonces escribo A-B-C y coloco debajo de las letras palabras que no tienen sentido. Algo es una letra si hay algo debajo y está conectado con las letras, pero si no, no es una letra.

GEACH: ¿Qué distingue a la prueba de que «f(f)» no tiene sentido, de la prueba de que «abracadabra» no tiene sentido?

WITTGENSTEIN: Puede ser que digas: «Es contrario a tus principios admitir una proposición *que se convierte en su opuesta*: como sucede con f(f)», y puede ser que haya buenas razones para que eso vaya en contra de nuestros principios. Pero su *falta de sentido consiste en esto*: en que lo excluyes.

(Russell no dice en ninguna parte qué es una proposición; pone ejemplos, pero eso es todo lo que sabemos al respecto.)

¿Qué sucedería si admitiéramos que dos negaciones producen una negación? De niño (normalmente) no se «ve» que dos negaciones produzcan una afirmación. Después sí se ve: se le enseña a uno cómo enfocar el asunto; por ej., «Bien, una negación lo da la vuelta, dos negaciones lo devuelven a su sitio». ¿Está claro que se hace lo mismo dos veces? Se aprende a enfocarlo de un nuevo modo. Cuando el niño lo «ve», habla de modo diferente; por ej, normalmente no habla de una línea recta infinita: no dice que la línea que ha dibujado traspase la pared de la habitación. Hasta que no capta la idea de que se la puede continuar, no habla de ese modo. Se podría decir: «Si un niño oyera "Sal de la habitación y no salgas de la habitación" lo entendería

como una contradicción». No lo entendería como lo hace un lógico (es una noción tardía el que las tautologías no tengan uso). Si se dijera «Una guerra es una guerra» no consideraríamos que no tiene uso. No lo excluiríamos. Las tautologías y las contradicciones son normales en el lenguaje corriente. Nuestra prueba consiste en decir: «Mira dónde lleva entenderlo de este modo».

Esta concepción del significado (o una parecida) se encuentra en Frege. Él dijo que las proposiciones matemáticas no se dicen como un papagallo; queremos significar algo con ellas. Ahora bien, (1) las proposiciones matemáticas se pueden usar de modos diferentes y (2) se pueden dar reglas para usarlas. En ambos casos se puede hablar con el alma o no. Pero (1) normalmente no se hace; (2) es de poco interés que se haga.

*

No he tratado como es debido el concepto de «significar» [o «pensar»]. En parte, porque siempre ha parecido un enigma; por ej.: «¿Cómo puedo decir algo de un modo y pensarlo de otro?». Esto podría sugerir: «Bueno, *puedes* pensarlo un instante; esto se te muestra».

También se podría decir: Bueno, esto incluye dos sentidos diferentes de significar. Pero nunca se usarían dos palabras[8]. El único modo de resolver el enigma es conseguir que alguien se dé cuenta de que *no* es un enigma. Cfr. «¿Cómo puedo, después de aprender "sentir" y "presencia", combinar esas palabras en la expresión "sentir una presencia"?» La solución es: después de haber aprendido la palabra «significar» [o «pensar»] al modo explicativo, sin referirlo nunca a una experiencia, digo: «Ahora lo pienso de este modo». ¿Es esto una locura? Pero todo el mundo lo hace.

Cfr. Narrar un sueño. «Vi un hombre y supe que era el hermano de G.» (No es lo mismo que, cuando al ver a un hombre, reflexionas y llegas a la conclusión de «Es el hermano de G.».) ¿Qué diablos significa eso? ¡Imagínate, puedes decirlo siquiera! (¿Cómo es posible, siquiera, que recuerdes tu saber?) Este uso de «saber» es anormal.

A menos que puedas mostrar que un enigma no es un enigma, quedas abandonado a lo que realmente son los enigmas: un enigma es algo sin solución.

*

Fin del curso

[8] Sí en castellano, desde luego: «significado», «significar», «querer significar», «pensar», «pensar en», «referirse a», etc. Todo eso significa «meaning», como sabemos. *(N. de los T.)*

ÍNDICE ANALÍTICO

Aceleración, 182, 321
Acompañar, 24-26, 80, 84, 99, 112, 162-164, 213, 243, 288-290, 346, 359, 365
Actitud, 65, 210, 344
Activo/pasivo, 57, 103, 125, 199, 275, 236, 389
Actor, 100, 128, 249, 372, 394
Adivinar, 21, 34, 55, 132-133, 158, 194, 196, 281, 292-293, 332, 354
Adjetivo, 97, 121-122, 417
Afasia, 404
Afirmación, 93, 239-240, 366-368
Agotado, cansado, 124, 273, 370, 389
Agradable/desagradable, 39-40, 116-117, 178-179, 319
Agrupar, 61, 73, 203, 219, 283, 340, 384, 400
Ajedrez, 54, 67, 76, 81, 92-93, 132, 194, 214, 222, 237-238, 282, 347, 353, 365, 396
Alegría, 61-62, 115-116, 341, 383, 384
Alma, 64, 67, 78, 135, 209-212, 224, 344, 355, 395, 399
Alto/profundo, 63, 207, 210-211, 342
véase Oscuro
Alucinación, 98, 132, 136, 276, 238-285, 391, 393, 400-401
Ambiguo, 140, 142, 150-151, 228, 357, 359
Amor, 124, 126-127, 207, 274, 276, 342, 390, 394
Amorfo, 113, 124, 264, 274, 380-381, 389-390
Analizar, 37, 136-138, 176, 290-291, 293
Anestesiado,59, 104, 201, 254, 260, 337, 374, 379
Animal, 80, 113, 130, 210, 226, 241, 280, 344, 355, 381
Anormal, 153, 417, 419
Apostar, 94, 241, 367
Apremiante, 53, 193, 331, 349
Aprender, 20, 32, 38, 40, 46-49, 57, 59-61, 62-63, 65, 69, 100, 117, 120-123, 157-158, 170, 177, 185-187, 201-203, 207, 210, 216, 223, 234, 237, 323, 338, 341, 357
Árbol genealógico, 90, 97, 234, 245, 382-383
Aroma, 23-24, 161, 297
Artista del cálculo, 32, 52, 170, 191, 330
Asimetría/simetría, 55-57, 60, 62, 72, 73-74, 93-94, 127-128, 131, 202-203, 204-205, 217, 219, 221, 239, 240, 277, 280, 333, 339, 350-351, 368, 394-395

Aspecto, 90, 135-143, 146-149, 150-151, 285, 286, 402, 404, 405, 410, 412, 415
ciego al, 150, 404
cambio de, 137-139, 146-147, 149, 150-151, 286, 402-404, 414
Aspecto visual, vista (punto de vista), 76, 120, 223, 268, 354, 385
Aura (epilepsia), 131, 280
Automáticamente, 105-107, 149, 258, 376, 415

Bach, J. S., 391
Beethoven, L. van, 345
Berkely, G., 144, 407
Broad, C. D., 65, 209, 343
Bunyan, J. *(El viaje del peregrino)*, 171

Caja de herramientas, 25, 163
Calcular de cabeza, 30-32, 42, 48-56, 168-171, 180, 188, 190-193, 194-195, 197, 262, 305-307, 325-331, 333
Cambio, 283-284, 286, 400
de intención, 90, 236
de atención, 399
de la figura, 87, 231, 362
de la representación, 90
de las imágenes, 88, 90, 235, 360, 364
Cambio de experiencia, 86, 229, 231, 232
véase Cambio
Campo visual, 370
Camuflaje, 148
Capacidad, capaz, 47, 186, 228, 233, 323, 356
Capaz, véase capacidad
Carta marina (del Mediterráneo), 136, 138, 144, 284, 401, 402
Categoría, categorial, 87, 90, 92, 97, 102, 107, 111, 125, 134, 210, 231, 233, 235, 238, 245, 252, 263-265, 267, 344, 361, 363, 364-365, 370, 378, 383, 389
Causal, causa, 26, 27-28, 34, 43, 60, 87, 90, 99, 113-114, 117, 126, 134, 146, 150-151, 163, 165, 173, 179, 198, 230, 234, 265, 267, 276, 299, 301, 310, 334, 345, 364, 372-374, 381, 388, 393-394, 399, 409, 417
Centro de variación, 45, 182
Ciego, 38, 40, 97, 109, 119, 177, 178-179, 246-247, 254, 260, 315, 369-370, 378
Cifras, cifra, 22, 25, 31, 159, 294-296
Cine mudo, 29, 166, 303
Círculo de color, 33, 36-38, 171-172, 173
Código, 122, 272, 358
Coincidencia, 44, 49, 51, 182, 187, 190, 320, 325, 390
Color, 20-22, 33-40, 43, 53, 116-117, 158, 171-172, 174-178, 179, 181, 183, 284, 292, 308-310, 311, 312-318, 399
Colorear, coloración, 128, 259-261, 377-378
Comparación (comparable/incomparable), 28, 44, 65-67, 93, 101, 106, 112, 134, 141, 166, 182, 208, 210, 212-214, 236, 264, 302-304, 318, 321, 341-343, 344, 347, 390
Comportamiento, 19, 33, 38, 55, 56-58, 60-64, 65-66, 73, 78, 80, 94, 95, 98, 117, 127-129, 131, 151, 155, 170, 171-172, 195, 198, 201-204, 206, 207, 210, 226, 240, 242, 244, 249, 274, 276, 277-278, 280, 309, 330, 333, 334, 337-342, 345, 351, 355, 368, 374, 384, 395, 414
Comprender, comprensión, 35, 40, 41, 44, 71, 81, 88, 174, 178-179, 182, 195, 310-312, 355-357, 363, 402, 414
Concepción/interpretación, 142, 149-151, 399-400, 413-414
Concepto, 23, 39, 55, 58, 69, 72-78, 79, 90-91, 96, 161, 195-198, 204, 208, 212, 215, 217-218, 220-223, 224, 225-227, 234, 244, 252, 273, 280, 301, 332-335, 340-341, 344, 348-350, 352-355, 365, 383, 387, 390-392, 416
Concepto cuantitativo de color, 33-35, 38, 171-172, 174, 177, 308-309, 311-312, 315
Concreto, 121, 270, 386
Condicional, 86
Conductismo, 59, 117, 170, 217, 306
Confianza, 126
Conocimiento, 304, 387-386
véase Saber
Consciente, 238-239, 257-258, 263, 337, 377
Consecuencia, 48, 59, 62, 64, 96, 128, 150, 168, 197, 208-209, 230, 235, 236, 244, 278, 332, 333, 361, 416
Construcción lógica, 119, 268
Contar, 44, 46-49, 131, 161, 163, 185-187, 280, 322-326, 395
Contenido (de conciencia), 88-89, 98, 121, 123-125, 126, 233, 247, 270, 273-275, 276, 363, 384, 385-386, 390, 392, 394
Contexto, entorno, 44, 55, 67, 80, 81, 83, 100, 105, 106, 113, 114, 130, 147, 151, 182, 195, 296, 255-257, 258, 264, 267, 278, 285, 305-306, 338, 357, 370, 373, 377, 381, 410
Continuar, 68, 216, 323, 325, 349
Contradicción, 153
Convención, 74, 79, 339, 404
Convicción, 101, 250, 372-373

Copiar, 144, 148
Cópula, 45, 184, 322
Corazón, 63, 207
Corrección, 27, 164
Creer, 65, 88-89, 93-95, 122, 123, 128, 130, 209, 238-246, 270-271, 273, 277, 280, 343, 366-369, 377, 387, 390, 394
Criterio, 28, 36, 41, 42, 53, 55, 57, 60-61, 65, 68, 74, 94, 103-105, 108, 113, 120, 124, 126, 128, 146, 165, 171, 178, 195, 199, 210, 214, 241, 245, 253-254, 274, 276-277, 291, 302, 306, 307, 317, 318, 331, 333, 335, 339, 347, 374, 379, 389, 393, 398, 403-404
Criterio de identidad, 101, 126
véase Igualdad, identidad
Cualidad, 107-109, 121, 124, 270, 274, 312, 383, 387, 390-391
Cuerpo, 77, 127, 224, 276, 386
Curiosidad, 80, 226, 355

Daltónico, 38-40, 53, 173, 177, 315-317, 404
Datos de los sentidos, 98, 108, 118-121, 143, 223, 240, 247, 259-260, 268-269, 354, 370, 377-378, 382, 384-389, 406-407, 411
Decisión, 57-58, 67, 152, 199, 336, 391
Decisión (idea/acción), 58, 103, 110, 125, 199-200, 238, 253, 261, 275, 336, 370
Definición, 85, 96, 156-158, 162, 174-175, 219-220, 229, 289-293, 295, 352, 410
Definición ostensiva, 20-22, 41, 42-43, 157-158, 161, 164, 179-180, 269, 291-293, 296, 301, 318-319, 384-385
Demonio, 28, 166
Depresión, 61-63, 64, 69, 93, 204, 206, 239, 258, 340-342, 349, 370-371, 377
Depresión, deprimido, 100, 247
Descartes, R., 346
Descripción, 22-24, 28, 31, 33-34, 41, 45-49, 50, 52-53, 63-64, 66, 68, 70, 73, 87-89, 96, 100-101, 116-119, 136-148, 150, 159-162, 165-166, 168, 171-172, 177, 178-179, 181, 183-189, 191-192, 196-197, 204, 207-208, 215, 217-218, 232-234, 235-236, 244, 248-249, 270-271, 273, 284-286, 288-289, 294-297, 297-298, 304, 305-306, 309, 315, 321-327, 330, 334, 340, 361-362, 364, 366-367, 370, 372, 377, 383, 400, 403, 404-405, 408, 412, 414, 416
Deseo, 63, 102, 114, 253, 266, 395, 416
inconsciente, 94, 241
realización del, 44, 182, 352
Dewey, J., 122
Dimensión, 108, 259, 409
Dinero, 70
Dirección (de una letra), 149-150, 414-415
Directo/indirecto, 49, 56, 136-139, 146, 186, 188, 198, 285, 326, 334-335, 409
Directo/indirecto, orientado/no orientado, 126, 276, 393-394
Disposición, 84, 124, 138, 274, 280, 389, 398
véase Saber
Distancia, 145, 407-408
División de personalidad, 103, 253
Dolor, 19, 55, 56, 59-65, 70, 73-74, 77-81, 85, 86, 88-90, 93, 96-97, 106-107, 109, 115-119, 121, 123, 156, 196, 198-199, 201-203, 207-208, 210, 219-220, 223-225, 229, 231, 233, 234, 239, 258, 269, 273, 275, 333, 335, 338, 339, 341, 352, 354-355, 363, 366, 369, 372, 377, 382-384, 387-388, 390, 396
Duda, 131, 258, 281, 355, 366, 396
Duncan, Isadora, 23, 161
Duración, 111-112, 122, 124, 127, 134, 147, 288, 237, 263, 271, 284, 364-366, 380, 390, 398, 402
auténtica, 273, 389

Ecuación diferencial, 20, 156
Efecto objeto-fondo, 136, 284, 401
Ejemplo, 40, 45-46, 184, 321-322, 325
El Sí mismo del Sí mismo, 70, 350
Emperador austriaco, 94, 242
Empírico, 346, 349, 387
Engaño, 113, 265
Enigma, 419
Entrenamiento, 34-35, 37, 164, 176, 192, 300, 314
Entretenimiento superficial, 92, 221
Escritura automática, 94-96, 106, 240-241, 244, 257-258, 278, 368-369
Esfuerzo, 59, 106, 201-202, 259, 338, 374, 377-378
Espacio, 97, 108, 245
Específico, 32, 41, 43, 44, 96, 99, 113, 171, 179-184, 188, 212, 248, 265-266, 292, 308, 313, 317, 321, 326, 345, 369, 375
Espejo distorsionante, 122, 271, 388
Esperanza, 124, 126, 276, 367, 394
Espíritu interior, 25, 41, 64-66, 72, 78, 90, 134, 207-208, 209-212, 224-225, 250, 278, 298, 308, 326, 335, 342, 356, 367, 395, 397-398, 408
Espontáneo, 49, 53, 63, 65, 141, 144, 189, 191-194, 207, 211, 212, 226, 327, 330, 345, 375

Estado, 47, 93, 124, 131, 185, 274, 323-324, 369
Estado cerebral, 47, 186, 324
Estado de ánimo, 98, 246, 370
Estado de conciencia, espíritu, ánimo, alma, 46, 84, 87-88, 93-94, 101, 131, 183-185, 228, 231, 235-236, 238-240, 241, 250-251, 280, 321-322, 364, 365-366, 369, 373, 390
véase Estado de conciencia
Estar a punto, 100, 249, 371-372
Ewing, A. C., 391
Exacto, 43, 146, 182, 321, 409
Excepción, 60, 132, 152, 202, 283, 396, 397
Expectativa, 122, 271
Experiencia, 27, 34, 43, 55, 74, 87, 102, 121, 173, 181, 220, 239, 247, 252, 258, 270, 275, 301, 310, 328, 335, 352, 355, 391, 396
Experiencia del «click», 36, 312
Experiencia germinal, 111, 149, 263, 380, 359, 414
Experiencia sensorial, sensible, 124, 245-246, 267, 270, 275, 369-370
Expletivo, 78, 224
Explicación, 24, 34-36, 41-43, 44-45, 62-63, 87-88, 91, 100-101, 115-116, 136, 162, 164-165, 173-175, 180, 182-184, 205, 230-231, 232, 235, 249-250, 267, 291, 310-314, 315-316, 318-319, 321-322, 362, 365, 400, 413-414
Expresión, 27-29, 40, 45, 59, 106, 114, 157-164, 181, 201-202, 229-230, 238, 268, 300, 301, 316, 383, 412
Expresión del rostro, 116-117, 267
Extrañarse, preguntarse, 80, 226, 355

Falta, 48, 53, 187, 192, 326
Familia (semejanza de familia), 21, 46, 159, 185, 257, 292, 322-323, 357, 376, 382-383
Fantasma, 149, 414
Fenómeno psicológico (concepto psicológico), 19, 55, 56-57, 64, 66, 72, 74, 77, 115, 123, 128, 196-199, 208, 210, 212, 216-217, 218, 220-221, 227, 238, 252, 267, 287, 289, 301, 333-335, 339-340, 343-344, 345, 349, 354-355, 392, 416
F-especular, 140-141, 404, 407, 410, 415-416
Fiable, 28, 51, 53, 94, 166, 189-190, 192, 212, 241, 302, 304
Ficticio, 55, 66, 194, 195, 212, 332
Figura, 400-401, 403-404
Figura desconcertante, 137, 138, 144, 286, 401, 403
Figura-pato-conejo, 138-142, 144, 149, 403, 406
Física, 193
Fisiológico, fisiología, 35, 51, 174, 190, 193, 272, 283-285, 328-329, 391, 398-400, 406
Flash de pensamiento, 68, 84, 215, 348, 360, 362
Forma, 21, 43, 140, 158, 181, 283, 292, 399
Fotografía, 100
Fraseo, 140, 404
Fraseología, 55, 196, 333
Frazer, J. *(La rana dorada)*, 78, 224, 355
Frege, G., 240, 419
Freud, S., 45, 106, 182, 195, 227

Galileo, G., 251
Gallina, 143
Grado, 124, 386, 390
Gramática, gramatical, 74, 77, 89-90, 92, 97, 113, 129, 178, 186, 220, 223, 244, 255, 259, 265, 316, 354, 363, 370, 375-376, 378, 379, 387, 392

Habitación visual, 108
Hablar, 24-25, 29, 162-163, 165, 297-299, 346-348
Hacer, véase obrar
Haldane, J. B. S., 332
Helmholtz, H., 141, 405
Hertz, H., 349
Heterogéneo, 55, 72, 73, 159, 196, 202, 294, 333, 339
Hipótesis, 86, 93-94, 229, 232, 242, 244, 293, 298, 349, 351, 361, 367, 386, 406,
Hipnosis, sugestión posthipnótica, 129, 131, 244, 279, 281, 396
Historia natural, 278
Homólogo, 147, 410-411
Hora, 34, 104, 173, 310
Horrorizar, 250
véase Miedo, temor
Hume, D., 409

Igualdad, identidad, 20, 158, 166, 292, 303, 325-326, 354, 367, 394
véase Criterio de identidad
Ilimitado, indeterminado, 47, 161, 296, 308
Imagen, 21-25, 27, 31-32, 41, 46, 49-51, 53-54, 55, 64-65, 66-67, 79, 86-87, 88-89, 91-92, 99-101, 109-110, 111-112, 119-120, 128, 132, 137-138, 145, 149, 159-168, 180, 185, 189, 190, 195-196, 207-208, 210, 212-214, 224-225, 226-227, 229, 230, 232-

236, 248-249, 250, 261-262, 268, 281-282, 284, 294-296, 298, 300, 301-302, 303-305, 310, 323, 328-329, 331-333, 336, 342, 344, 345-346, 355-356, 358, 361-362, 364-365, 369, 371-372, 385, 396, 406-408, 409, 413
dentro-fuera, 78-79
Imagen accidental, 42, 111, 179, 261, 363, 379
Imagen de la retina, 134, 142, 283, 398, 401, 406
Imaginario, 31, 32, 168, 319
Imperativo, 125
véase Orden
Impresión, 41, 106, 116, 166, 179, 258, 274, 303, 318, 391
Impresión de los sentidos, 76, 88, 96-97, 102, 104, 125, 239, 245, 252-253, 274-275, 366, 384, 390
véase Impresión
véase Impresión de los sentidos
Inconsciente, decisión inconsciente, 259, 367
véase Deseo
Indescriptible, 23, 33, 171
Indicador, 26-27, 164, 300
Inervación, 102-104, 200, 251-254, 258, 336, 373, 376-377
Informe, 31, 46, 70, 93-94, 168-169, 178-179, 182, 184-185, 188, 241-242, 304-307, 316-317, 322, 326, 390-391, 416-419
Instantánea, 121, 385
Institución, 131, 280
Inteligente, 67, 69, 213, 346
Intemporal, 37, 313
Intención, 26-27, 45, 55-56, 64-65, 69, 86-87, 88, 91-96, 101, 102-103, 110, 112, 114, 123-124, 128-132, 163-165, 193, 196-197, 209, 215, 229, 233, 235, 236-239, 241-242, 243-244, 246, 250, 252-253, 261, 264-265, 273-274, 277-279, 281, 299-302, 321, 334, 343, 348, 362-363, 364-366, 368, 372-373, 379-380, 389, 394-395, 397
ciego a la, 279
Intenso, intensidad, 85, 87, 98, 107, 112, 121, 125, 127, 229, 231, 259-261, 264, 270, 271, 274, 287, 360, 365, 370, 376-377, 387
Intentar, intento, 57, 102, 110, 125, 199, 252, 261, 275, 336, 379
Interés, 77, 224
Interpretación, 40, 51, 69, 133-134, 136, 150-151, 179, 191, 216, 232, 284-286, 329, 397-401, 404, 410, 415
Interrupción, interrumpido, 91, 123, 126, 273, 275, 331, 389, 398
Introspección, 20, 71, 82, 88, 126, 164, 211, 233, 240, 243, 246, 274, 300, 362, 370, 407
Intuicionismo, 166
Ira, 21, 62, 158, 204, 291, 293
Irreal, irrealidad, 55, 105, 255, 375

James, W., 25, 63, 66, 69-71, 82, 97-99, 101-103, 149, 163, 205, 206, 212, 243, 246, 251, 273, 298, 341-342, 345, 350, 364, 373, 414
Juego de lenguaje, 39, 43, 45, 51, 53, 92, 97, 101, 113, 126, 130-131, 145, 150-151, 170, 176, 181, 183, 190, 206, 237, 246, 265, 279, 305, 306, 313, 314, 316, 321, 328, 332, 337, 342, 363, 367, 381, 396, 408, 416
Juego de palabras, 358
Juicio, 120, 269, 385
Justificación, 77, 90, 128, 217, 219, 221, 224, 234, 278, 350, 352, 390, 398

Kant, I., 197
Katz, D., 143
Kinestésico, 35, 62, 101, 119, 121-122, 174, 251, 268-270, 271, 273, 311
Koffka, 401
Köhler, W., 66, 134, 135-136, 144, 150, 211, 213, 345, 398, 399-400, 408, 410, 416

Leer, 146-149, 411-412, 415
Leer el pensamiento 55, 131-133, 196, 281-282, 333, 396
véase Aconsejar
Leibniz, G. W., 20, 156
Lenguaje, 36, 37, 44, 65, 68, 69, 76-77, 80, 87, 97, 174, 180, 182, 186, 209-211, 214, 216, 222-224, 226, 230, 321, 330, 340, 344, 345, 353, 355, 385
Lenguaje privado, 28, 165, 174
Lichtenberg, 336
Lógica, lógico, 34, 45, 93, 152-153, 172, 183, 187-188, 239, 309, 322, 325, 334-335, 389, 411, 419
Lógica aristotélica, tradicional, 45, 184, 322
Lugar (localizar, donde), 49-50, 108, 111, 189, 205-206, 260, 262, 270, 273, 326-329, 341, 370, 378-379, 388
Lutero, M., 327

Manifestación, 90, 234
Manifestacion, enunciado, 55, 60, 73-74, 86-88, 91, 99, 105, 113-114, 193-194, 195-

196, 202-203, 209, 211, 219, 230-231, 232, 236-237, 241-242, 246, 249-250, 252, 255, 266, 331, 339, 362, 366-367, 372
Manivela, 45, 184, 322
Más que una suma, 388
Matemáticas, 71, 86-87, 96, 244
Materialismo dialéctico, 34, 172
Mecánica, 193, 331
Mecanismo, 131, 280, 395, 414
Mediante conocimiento/descripción, 30, 167
Medir, medida, 43, 67, 73, 93, 116, 181, 213, 218, 264-268, 278, 320, 379, 381-382
Melodía, 412
Mentira, 65, 96-98, 99, 111-113, 132, 209, 244-246, 248, 255-258, 262-265, 281-282, 343, 369, 375-376, 379-381, 396-397
detector de, 99, 248
Metafísico, metafísica, 65, 125, 209, 275, 391
Metáfora, 188, 327, 414
Metcalfe, 110
Mezcla, 108, 122, 124, 259, 270, 274, 276, 320, 377, 386
Miedo, temor, 99, 101, 126-127, 248, 276, 279, 371-372, 381, 394
Monólogo, 25, 29-31, 49, 162-163, 166, 170, 188, 213, 298, 302-305, 308, 312, 326, 327, 358
Moore, G. E., 409
paradoja de, 93-97, 239-245, 262, 366
Morfología, 72
Motivo, 43, 112-116, 128, 181, 255, 262, 381
Movimiento de ánimo (emoción), 22, 62, 69, 96-101, 106, 123, 124-125, 126-128, 204-205, 207, 245-247, 249, 258, 274, 276, 308, 341, 349, 352, 369-370, 391, 393

Natural, 59, 78, 201, 274, 338, 351
Ne... pas, 150, 415
Negación, 37, 152, 418
Newman, cardenal, 200
Newton, I., 135, 200
Nombre genérico, 75, 77, 221-223, 353
Nombre propio lógico, 384-385
Nudo en la garganta, 100, 248, 371-372
Nuevo, 51, 55, 96, 98, 178, 186, 188-191, 193, 195, 244, 328, 330, 363
Números, clases de números, 22-24, 25, 87, 93, 115-116, 117, 159, 161, 163, 230, 239, 260, 294-297, 361

Objeto (de temor, etc.), 113, 126, 131, 265, 267, 276, 381, 394
Objeto físico (material), 75-77, 98, 119, 143, 179, 221-223, 247, 259-260, 268, 318, 319, 352-355, 363, 370, 378, 389, 406
Obrar, acción, hacer, 38-40, 58, 67, 90, 94, 101, 178, 200, 213, 214, 251-253, 256-257, 300, 315-316, 336, 346, 373, 379
Observación, autoobservación, 19, 55, 57-58, 62, 67, 70, 73-74, 93-96, 103, 111, 128-129, 155, 195-196, 197-200, 204, 207, 208, 212, 219, 239-241, 243, 250, 253-254, 273-274, 277-279, 280, 285, 287-289, 290, 298-299, 332-336, 340-342, 351, 366, 368-369, 394-395
Odio, 126, 276, 394
Oído absoluto, 35, 38, 97, 172, 178, 245-246, 310, 316
Oír, oír algo como, 140, 147, 384, 400, 404
véase Oído absoluto
Ojo, 136-137, 284-285
Óptico, 137, 285, 401, 409, 415
Orden, 36, 58, 59-60, 76-77, 83, 101-106, 125, 129, 140, 147, 148, 174-175, 202, 223, 251, 254, 261, 274-275, 278-279, 313, 354, 373, 391-394, 398, 402-403, 410, 411-413, 415, 416-417
Organización, 135, 139, 150, 283, 399-401, 403, 410, 416
Osa Mayor, 148, 412
Oscuro (tono), 66, 207, 343, 345
véase Alto/profundo

Palabra, 77, 222, 246
Palabra-forma-color, 21, 75, 221-222, 353
Paradigma, modelo, 39, 43, 45, 62, 72, 159, 182, 217, 234, 296
Parecer, aparecer, 52-53, 94, 128, 141, 144, 192, 240, 242, 331, 367, 394, 407
Pasado, 32, 50-51, 52, 55, 73, 79, 170, 190, 193, 219-220, 225, 241, 307, 328, 331
Paso de cantidad a calidad, 34, 172, 309
véase Materialismo dialéctico
Pensamiento 27-29, 40-41, 55, 86, 128, 164-165, 194, 230, 237-238, 301-303, 365, 396
véase Expresión, Pensar
Pensamiento profundo, 41, 317
Pensar, 19-20, 22, 24-29, 41, 66, 68-69, 72-74, 88-89, 92-93, 102, 155-168, 179, 183-184, 194, 197, 212-220, 226-227, 237-238, 251-252, 275, 288-291, 293, 297-299, 302, 304, 308, 312-313, 318, 325-326, 334, 345-349, 350-352, 354-355, 373
Pensar sin palabras, 66, 213, 214
Percepción, 283-285, 401
Perro, 133, 206, 408

Personificación, 127, 276
Perspectiva, 260, 409
Pintura, 36-37, 176, 309, 313-314, 408
Platón, 69, 294
Poder, 30, 34, 42, 46-48, 55, 57, 69, 90, 112, 135, 172, 185-187, 323-324, 333-334, 370, 375
Poeta, 50, 189, 328
Político francés, 24
Polo, véase Punto cardinal
Por qué, 92, 129, 181, 237
Posición, sensación de la posición, 122, 201, 259, 260, 269-272, 378, 385, 389
Postura corporal, 107, 124, 245, 259, 260, 274, 377, 387, 390
Potencialidad, 88, 233, 363, 366
Pragmatismo, 47, 185, 244, 323
Precognición 55, 96, 128, 278, 368
Predicción, 27, 47, 94, 96, 101, 124, 128-131, 164, 185, 242, 243-244, 246, 256, 277-280, 301, 324, 333, 340, 367-369, 373, 394-395
Pregunta, 67-68, 69
Preparación, 82, 103, 253, 261
Presencia, huellas de una presencia, 32, 50, 113, 151, 153, 170-171, 189, 264, 307, 327, 416-417, 419
Prichard, 102, 374
Primitivo, 40, 45, 46, 60, 79, 115, 126, 128, 129-130, 131, 143, 182-183, 200, 203, 205, 207, 265, 276, 278, 281, 321-322, 339, 341, 381-382, 395, 409, 411
Privado, 41-42, 55, 89, 119, 133, 137, 141, 143, 164, 179-180, 196, 233, 268, 301, 318-320, 333, 355, 362
Probable, 39, 178
Problema filosófico, 24, 27, 68-69, 162, 165, 297
Proceso interior, acontecimiento interior, 34, 38, 325-326
Pronombre personal, 73
véase Yo
Propiedad formal, 93, 239, 366
Proposición, 151-152, 174, 240, 418
Proyección, 26-28, 30, 149, 163-164, 165, 171, 299-300, 301, 305, 414
véase Proyección de Mercator
Proyección de Mercator, 23, 46, 185, 296, 325
Psicoanálisis, 56, 84
Psicología de la Gestalt, 136, 182, 151, 283-285, 398-400
Público, 42-43, 180, 192, 301, 321
Punto cardinal, polo, 37-38, 177, 315
Química, 193
Quizá, 24, 28

Razón/causa, 92, 99, 115, 181, 247-248, 255, 257, 267, 320, 321, 342, 376, 382, 395
véase Motivo, Causal, causa
Reacción, 43, 44, 52, 60, 62, 63, 72, 91, 95, 98-100, 103, 108, 109, 113-115, 116, 118, 129, 143, 145, 148, 182, 186, 192, 200, 203, 205-206, 210, 216, 235, 241, 247, 266, 320-322, 334, 338, 341, 350, 367, 406, 408
Real, 75, 88, 221, 233
Realidad visual, 133-136, 137, 144, 283, 398, 400-401, 408
Reconocer, 59, 138, 201, 382, 402
Recuerdo, memoria, 33, 34-35, 38, 42, 50-53, 54, 56, 67-69, 74, 90, 99, 109-110, 122-123, 127, 130, 149, 171, 173, 179, 189-193, 195, 197-199, 215, 220, 256, 261, 272, 279, 327-329, 331, 332, 334, 335, 346-347, 348, 350, 362-363, 378-379, 380, 388-389, 395, 419
Regla, 26, 46, 52, 68, 132, 151, 164, 186-187, 202, 215, 283, 299-301, 302, 325, 332, 389, 397, 419
Relacionar, relación, 163, 190, 207, 342
Representar, representación (imaginar), 29-32, 39, 41-42, 81-82, 89-90, 97, 110, 124-126, 133, 166-168, 180, 188, 261, 275, 282, 303-307, 318-319, 362, 389-391, 392-394, 397, 411-413
Richards, I. A., 102, 252, 260, 373, 378
Rompecabezas, 151, 417
Rueda de color, 33-34, 37, 176, 308-309, 314-315
Russell, B., 108, 135, 153, 240, 260, 271, 326, 367, 378, 385, 387, 389, 395, 398, 418

Saber, 40, 51, 55-57, 59, 62, 67, 78, 85-89, 92, 96, 105, 110, 112, 129, 131, 144, 191, 196-198, 202, 214, 221, 229-230, 231, 233, 238, 245, 262, 264, 273, 280-283, 312, 333-334, 361, 363, 377, 378, 390, 395-397
San Agustín, 23, 160, 295
Saturación, 387
Schopenhauer, A., 23, 161
Schubert, F., 211
Semejante, análogo, 25, 29, 46, 65-66, 68, 75-76, 90, 100, 117-120, 163-164, 185, 210-211, 221-222, 235, 294, 344-345, 353
Sensación, 35, 89-90, 97, 98, 99-100, 107, 110, 116, 119, 121-125, 127, 131, 134, 234,

246-250, 259-260, 262, 263-264, 271, 273, 275, 276-277, 311-312, 341, 362-363, 365, 370, 372, 376-379, 382-383, 384, 389, 401
Sensación corporal, 62, 69, 97, 99, 101, 204-205, 245, 341, 371
Sensación táctil, táctil, 109, 268-270, 272, 384, 389
Sentido (de la vista, del tacto, etc.), 95-98, 116, 128-133, 245-246, 382-383
Sentido (sin sentido), 39, 41, 76, 83, 151-153, 222, 316, 411, 417-418
Sentimiento, sentir, 35, 52, 58-64, 66, 70, 77, 85, 99, 102-110, 120, 123, 126, 130-131, 151, 174, 189, 200-202, 204-207, 211, 224, 245, 247-261, 269, 273, 276-277, 333-334, 336-338, 341, 343, 349-350, 354-355, 369-370, 371-380, 387, 389-390, 394, 395
Señal, 62-64, 70, 72, 78-79, 86, 93, 106, 123, 204-212, 225, 228, 236, 239, 258, 266, 273, 340-343, 345, 366, 371, 376
Shakespeare, W., 211
Significado, 25, 33, 37, 40-41, 69-70, 72-73, 80-82, 84-85, 87-88, 91, 136-139, 147-148, 150-151, 163, 217, 226-229, 235, 285, 319, 349, 351, 356-363, 402-403, 411, 413, 417-419
ciego al, 84-85, 136-137, 139-141, 143, 228-229, 285, 404, 406-407
cambio de, 86-89, 229, 230, 232, 235, 248, 360-364
Significar, pensar en, referirse a, 41, 69, 73, 81-86, 88, 111, 149, 150-151, 153, 216, 226-229, 230, 232, 235, 263, 264, 299, 300, 356, 359, 362, 365, 369, 413, 416-419
Signo de afirmación, 93, 240, 367
Signo local, 109
véase Signo temporal
Signo temporal, 109
véase Signo local
Símbolo, 22, 32, 42, 160, 169, 306
Simple/complejo, compuesto, 36-37, 89, 174-176, 221, 312-314, 318, 321, 352-353
Simular, 78, 133, 224-225, 265, 283, 355
Sistema, 35, 67, 80, 173, 179, 191, 195, 226, 240, 298, 306, 311-314, 318, 319, 332
Sistema nervioso, 412
Situación, 35, 118, 271
Sombra de la tristeza, preocupación, 100, 249, 371-372
Sonámbulo, 67-69, 104, 213, 254, 347
Sordo, 109, 173, 246
Sordomudo, 66, 213, 345-346
Sorpresa, 95, 103, 242, 253-254, 368
Strachey, L., 64, 133, 282, 332
Subjuntivo, 86-88, 229-230, 231-232, 360-362
Sueño, soñar, 32, 45, 51, 52, 54, 56, 67, 153, 166, 170, 183, 190-192, 195, 197, 303, 308-309, 329, 334, 347, 352, 375, 419
Supuesto, 94, 240, 366
Sustancia, 272, 297, 336
Tangible/intangible, 22, 23, 159, 161, 293
Tautología, 153, 419
Tebeos, 29, 166, 303
Técnica, 20, 23, 48, 72, 75, 80, 130, 137, 152, 157, 158, 166, 186-188, 217-219, 224, 233, 289, 291, 294-295, 300, 325, 344, 354, 372, 417
Tema y variación, 140, 260, 378, 404
Templo griego, 50, 52, 327, 330
Tener, 77, 90, 225, 352, 355, 369
Tenis (sin pelota, sin portería), 30, 32, 131, 167, 169, 281, 304, 306
Teoría, 22, 45, 52, 63, 69, 134, 159, 183, 191, 195, 200, 204, 206, 229-230, 293, 320-321, 329, 341, 398
Teoría James-Lange, 22, 69, 341, 349, 351
Tercero, principio del tercio excluso, 132, 214, 281, 347, 396
Tiempo, 23, 34, 43-44, 51, 74, 92, 160, 175, 181, 190, 220, 295, 320, 351
Tomás de Aquino, 130-131, 395
Tono, 20-21, 37-38, 108, 158, 177, 183, 292, 315
Tono, tonalidad, 78, 224, 241, 346, 355
Tractatus logico-philosophicus, 45
Traducción, 28, 52, 68, 78, 165, 191, 215, 300, 302, 329, 348, 355, 397
Transversalmente, 141, 405
Tribu de esclavos sin alma, 61-66, 93, 123, 203-213, 339-344, 345, 348
Tristeza, 62, 121, 270, 387
véase Tristeza, preocupación
Tristeza, preocupación, 100, 205, 249, 341, 366, 371-372

Uso, aplicación, 19, 22-24, 31, 34-35, 36-37, 39, 41-42, 43, 56, 62, 68, 72, 73-74, 75, 79, 80, 81-82, 84, 86-87, 93, 101, 132, 137, 140, 150-151, 152, 156-163, 165, 175, 179, 185, 195, 198, 202-203, 209-210, 214, 217, 218-219, 221, 227-228, 230, 233, 246, 250, 251, 281, 290-291, 292-298, 319, 325-326, 328-329, 339, 347, 349, 351, 352-353, 357, 361, 363, 365, 372-373, 376, 382, 402, 413, 417-418, 419

Utensilio, instrumento, 75, 222, 224, 301, 353, 354

Vacío, 30, 33, 106, 171, 304, 306, 308, 330, 414
Vago, 47, 186, 188, 216, 324
Ver, 31, 39, 124, 132, 133-151, 168, 177-179, 274, 276, 284-286, 315-317, 384, 389, 397-417
Ver algo como algo, 133-145, 146-151, 284-286, 397-403, 406, 408-410, 413, 414-416
Ver esencial, 21, 158, 292-293
Verdad, 132, 281
Verificación, 55, 69, 72, 86, 128, 194, 219, 277, 281, 320, 332, 334, 367, 394
Victoria, reina, 34, 133, 194, 282, 332
véase Strachey
Visual, 98, 384-386, 388, 405, 407-409, 416
Vivencia, 81, 359
Vivencia, experiencia, 33-34, 36, 38-40, 49, 55, 57, 62-63, 65, 75, 81, 82-83, 85, 92, 99-101, 104-106, 111-112, 126, 137-139, 143, 147, 177-179, 182-183, 188, 196-198, 199-201, 204-205, 206, 210-211, 221, 226, 229-239, 245-246, 247-250, 255, 258, 263, 265, 266-267, 270-271, 276, 306, 308-309, 312, 315-317, 321-322, 326, 333, 335-337, 341, 344, 352, 355, 360, 362-367, 375, 376-377, 380, 390, 391-393, 402, 419
Vívido, 110, 125, 261, 275, 378-379, 391
Voluntad, querer, 57-58, 62, 64, 95, 110, 183, 199-200, 205, 243, 251, 253, 265, 266, 275, 277, 336, 368, 374-375, 395
Voluntario, involuntario, 57-59, 60, 95, 101-107, 110, 123, 125, 137-138, 149, 199-200, 243, 251-259, 261, 275, 278, 336-337, 368, 373-377, 391, 394, 403

Yo, 25, 34, 70-72, 73, 163, 172, 224, 310-311, 333
Yo más íntimo, 249-250, 255-256, 276, 371-372, 385, 393

Ludwig Wittgenstein

LECCIONES DE FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA 1946-1947

Las conferencias del año académico 1946-1947 serían las últimas de Wittgenstein. A finales de 1947 dejó la cátedra en Cambridge para retirarse y escribir. Tres de sus alumnos —P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson— tomaron los apuntes que constituyen este libro. No sólo transmiten una imagen vívida del inusual estilo de dar clase de Wittgenstein, sino que también atestiguan de qué formas podían influir sus conferencias en oyentes distintos. Sin embargo, los tres transmiten la inmediatez de la atmósfera de Cambridge de aquellos años y reproducen con detalle las argumentaciones y discusiones de Wittgenstein con sus alumnos. Esta obra contribuye por tanto a la comprensión de la filosofía tardía de Wittgenstein y arroja luz sobre sus ideas, su forma de plantear problemas y su enfoque a la resolución de los mismos.